

تحرير: ربيكا بكستن و ليسا وايتنغ



# ملكات الفلسفة

سيرة النساء المهملات  
في الفلسفة.. وإرثهن



ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء





إهداء ..

إلى شقيقاتنا

نشكر كارول إدموند على ما أولته  
من دعم سخّي لهذا الكتاب

## قائمة المحتويات

11	المُقدِّمة
19	ديوتيميا
	بقلم: زوي أليوزي
27	بان تجو
	بقلم: إيفاكث واما
37	هياتيا
	بقلم: لىسا وايتنغ
47	لألا
	بقلم: شاليني سينها
57	ماري آستل
	بقلم: سيمون وب
67	ماري ونستونكرافت
	بقلم: ساندريين برجييه
79	هاريت تايلز مل
	بقلم: هيلن مكابي
89	جوز انيوت (ماري آن ايفنر)
	بقلم: كلير كارلايل

- 101..... ايدت شتائين  
بقلم: جيه هتري
- 111..... حنه آرنت  
بقلم: ريكا بكستن
- 123..... سيمون دي بوفوار  
بقلم: كيت كيركباترك
- 135..... آيرس ميردوخ  
بقلم: فاي نايكز
- 147..... ماري مدجلي  
بقلم: إلي روبسن
- 159..... ايزابث آنسكم  
بقلم: حنه كارنجي-آرشت
- 171..... ماري وارنك  
بقلم: غولزار بارن
- 183..... صوفي بوسدي اولوولي  
بقلم: مينا سلامي
- 193..... آنجلا ديفز  
بقلم: أنيتا ل. آلن
- 205..... آيرس ماريون يونغ  
بقلم: ديزيره لم
- 215..... أنيتا ل. آلن  
بقلم: إلهان داهير
- 225..... عزيزة يحيى الهنري  
بقلم: نيما داهير

233.....	مصادر أخرى
249.....	ثُلَّة أخرى من النساء الفيلسوفات
251.....	شكر وتقدير
253.....	نبذة عن المؤلفات

## المقدمة

لا ينظر جُلُّ الناس إلى «جمهورية» أفلاطون بوصفه عملاً فلسفياً ذا نزعة نسوية. لكن، حين ارتأى أفلاطون أن لدى النساء القدرة، شأنهن في ذلك شأن الرجال، على أن يضطلعن برياسة المدينة الفاضلة، فإنه بتفكيره هذا قد استبق عصره بأمداء بعيدة. وقد حاجج أفلاطون، من خلال شخصية سُقراط، بأنه من المتعين اصطفاء الموهوبات والليبات من النساء للعمل حارساتٍ إلى جانب الرجال من طبقة الحُرَّاس. ومن شأن هؤلاء (الملوك الفلاسفة) كما جرت تسميتهم، أن يسودوا الجمهورية، مُوفِّرين للمدينة تنويراً فلسفياً مثاليّاً، فضلاً عما يجلبونه لها من الانسجام.

أما وقد مرَّ ألفان من السنين [بعد أن كتب أفلاطون ما كتب] فإنه قد يحقُّ للناس أن يقولوا إنَّ الرجال هم الذين أنتجوا معظم الفلسفة منذ ذلك الحين. ويبدو أن النساء لم يُحقَّقن تنبؤ أفلاطون، ومُؤدَّاه إنَّ بمقدور النساء، أيضاً، أن يَكُنَّ مُفكِّرات عظيمات، أو هذا ما تُصوِّره كتب الفلسفة المعاصرة على أقلِّ تقدير.

لم يكن تاريخ الفلسفة مُنصفاً في حقِّ النساء، وما على المرء إلا تقليب النظر في بعض الكتب الصادرة حديثاً حول الموضوع للتحقُّق من ذلك،



فمن الممكن أن نمثّل على ذلك بكتاب: «الفلسفة: مئة من المفكرين الأساسيين»، إذ لا يذكر الكتاب سوى اثنتين من النساء منحهما الشرف بأن أجلسهما على كرسيّ الفلسفة، وهما: ماري ولُستونكرافت، وسيمون دي بوفوار. أمّا كتاب: «عظماء الفلاسفة؛ من سُقراط إلى ألان تورنغ»، فلم تشغل فيه أيّ من النساء مكاناً وسط هذه الثلّة من الفلاسفة. وقد اضطلعت مجموعة من معاصري الفلاسفة بتأليف الكتاب المذكور، أوكل لكل واحد منهم تأليف فصل بعينه، وكان هؤلاء أنفسهم رجالاً. وقد أصدر آ. س. جرايلنج، إيان تأليفنا هذا الكتاب، كتاباً جديداً حمل عنواناً جريئاً، هو: «تاريخ الفلسفة»، في حين لم يُعقد فيه فصل واحد حول النساء الفيلسوفات. وفي حقيقة الأمر، إنّ الكتاب يتضمّن مُراجعة قوائمها ثلاث صفحات ونصف حول الفلسفة النسويّة، غير أنّه يأتي، في ثنايا ذلك، على ذكر فيلسوفة واحدة فقط؛ هي مارثا نوسباوم. ولا ريب أن القارئ قد شرع بتلمّس نمطيّة قارّة وراء ذلك.

ومن الأهميّة أن نشير إلى أنّ هذه الثغرة لا تأتي بأثر من شُحّ في الكتب التي تصدر حول الفلسفة، بل على النقيض من ذلك، فما زالت وفرة من النصوص الفلسفيّة تؤلّف متراوحة ضمن نطاق عريض من الموضوعات على نحو باعث على الدهشة ومن ذلك: كتاب «لعبة الجولف والفلسفة: دروس مستقاة من التعالقات»، وكتاب «أرسطو وأكل النمل يقصدان واشنطن»، وأخيراً، وليس آخراً على نحو أكيد، كتاب «ركوب الأمواج برفقة سارتر». بيد أنّنا لا نقع إلا على نزر يسير من الكتابات التي تحتفي بالعظيّمات من النساء الفيلسوفات، ولا يشذّ عن هذا سوى كتاب: «نساء فيلسوفات» الذي صنّفته، منذ أكثر



من عشرين عاماً، البارونة ماري وارنك، وهي نفسها فيلسوفة عظيمة. كانت النساء، حقاً، مُثَلَّات تمثيلاً قاصراً في عالم الفلسفة، بل وفي معظم الأروقة الأكاديمية، ذلك أنَّهنَّ أقصين، تاريخياً، من أروقة التعليم، يشهد بذلك أنَّ أوَّل أربع نساء حصلن على درجات جامعيَّة في المملكة المتحدة، تخرَّجن عام 1880 من كليَّة لندن الجامعيَّة. ليس هذا فحسب، فقد جاءت جامعة كيمبرج في مؤخرة المؤسسات البريطانيَّة التي تسمح للنساء بالحصول على درجات كاملة (درجة البكالوريوس أو الماجستير أو الدكتوراه) وذلك عام 1948. وقد عني هذا الإقصاء المؤسسات أنَّ النساء أوكلت لهنَّ أدوارٌ مخصوصة في المجتمع جعلت تفكيرهن وحرَّيتهنَّ في حديهما الأدنىين.

لكنَّنا الآن في عام 2019، وما من ريب أنَّ الأحوال قد تحسنت خلال القرن المنصرم، فهناك أعداد متزايدة من النساء يحصلن على إجازات جامعيَّة في الفلسفة على نحو مُطَّرَد، بل إنَّ أعداد النساء في المرحلة الجامعية الأولى يفوق أعداد الرجال في معظم الجامعات. بيد أننا ما زلنا نشهد لاُمساواة جندرية في النظام الهرميِّ السِّلْطَوِيِّ، على الرغم مما أشرنا عليه من تقدُّم، فنحن لا نقع في الأقسام الأكاديمية على حضور نسويِّ يشارف الخمسين بالمئة من مجموع أعضاء هيئة التدريس، فقد مثَّلت المدرِّسات عام 2015 ما لا يتعدَّى نسبة اثنين وعشرين بالمئة من مجموع مُدرِّسي الفلسفة في أفضل عشرين جامعة. كما لم تعرف بعض فروع الفلسفة زيادة تذكر في أعداد النساء منذ العقد السابع من القرن العشرين. وهكذا، فعلى الرغم من أنَّ عدد الفتيات اللاتي يُخْضَنَ مُغامرتهنَّ الأولى في غمار عالم الرجال الفلسفيِّ يزداد بوتيرة مُتصاعدة،



فإنَّ هذا لا ينعكس، بداراً، على مستوى الدرجات الجامعية العليا. أمَّا أولئك اللائي حُزْنَ رُتَبُهُنَّ مُحَاضِرٍ أَوْ بَلَّغْنَ رُتَبَةَ الْأَسْتَاذِيَّةِ فِي قِسْمِ الْفَلْسَفَةِ، فَإِنَّ النِّسْبَةَ الْغَالِبَةَ مِنْهُنَّ كُنَّ مِنَ النِّسَاءِ الْبَيضِ، فِي حِينِ أَنَّ حُضُورَ سِوَاهُنَّ مِنْ غَيْرِ الْبَيضِ، فِي أَرْوَقَةِ الْأَقْسَامِ الْفَلْسَفِيَّةِ، لَمْ يَزَلْ ضَعِيفاً جِداً فَضْلاً عَنْ أَنَّ عِدَدَ مَنْ يَشْغَلْنَ مَرَاتِبَ عَلِيّاً يَتَمَيَّنُ إِلَى الْأَقْلِيَّاتِ يَكَادُ يُوَوَّلُ إِلَى دَرَجَةِ الصُّفْرِ. وَقَدْ لَاحَظْتُ الْبَرُوفْسُورَةُ أَنْتَال. آلِنُ فِي مُقَابَلَتِهَا، فِي الْيُونَيْوَرِكِ تَايْمَرْ، الْمَوْسُومَةَ بِـ«الْأَمِّ وَالْأَمَلِ» لَدَى النِّسَاءِ الشُّوْدِ فِي عَالَمِ الْفَلْسَفَةِ، أَنَّ مَنْ يَشْغَلْنَ مِنْ هَؤُلَاءِ الْأَخِيرَاتِ وَظِيفَةَ أَسْتَاذٍ مُتَفَرِّغٍ فِي الْوَلَايَاتِ الْمُتَّحِدَةِ الْأَمْرِيكِيَّةِ، لَا يَتَعَدَّى وَاحِداً بِالمِئَةِ مِنْ مَجْمُوعِ أَعْضَاءِ هَيْئَةِ التَّدْرِيسِ، فِي حِينِ تَشْغَلُ النِّسَاءُ مَا نَسَبَتْهُ سَبْعَ عَشْرَةَ بِالمِئَةِ.

حِينَ كَانَتْ كَلْتَانَا تَدْرِسَانِ الْفَلْسَفَةَ فِي الْجَامِعَةِ، أَدْرَكْنَا أَنَّ حُضُورَ النِّسَاءِ قَاصِرٌ فِي هَذَا الْفَرْعِ الْمَعْرِفِيِّ، فَبَيْنَمَا لَمْ يَكُنْ لَكَلْتَيْنَا سِوَى حَفْنَةٍ مِنَ الْمُدْرَسَاتِ، اِحْتَلَّ الرِّجَالُ مَوَادِّنا الدِّرَاسِيَّةَ مِنْذُ مِائَاتِ السَّنِينَ، بِمَنْ فِيهِمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَقِفُونَ أَمَامَنَا مُتَصَدِّرِينَ مَنْصَةِ التَّدْرِيسِ. وَلَنْ يَظْهَرَ فِي أَيِّ مِنْهَاجِ فِلْسَافِي نُمُودَجِيٍّ عَلَى الْأَرْجَحِ سِوَى قَلَّةٍ قَلِيلَةٍ مِنَ النِّسَاءِ، هَذَا إِنْ وُجِدْنَ، فِي الْوَقْتِ الَّذِي يَجْرِي فِيهِ التَّرْكِيزُ عَلَى «طَبَقَةِ الْقَدِّيسِينَ الْفَلْسَفِيَّةِ»، أَيِّ أَفْلَاطُونٍ، وَأَرِسْطُو، وَدِيكَارْتِ، وَهَوْبَرْزِ، وَلُوكِ، وَهِيُومِ، وَرُوشُو، وَكَانْطِ، وَمِلِّ، وَنِيْشِيْهْ، وَسَارْتَرْزِ، وَرَاوْلَزِ، وَذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ التَّمْثِيلِ لَا التَّقْيِيدِ. أَمَّا الْمَرْأَةُ فَغَالِباً مَا تَجْرِي الْإِحَالَةُ إِلَيْهَا عَلَى نَحْوِ مُبْتَسِرٍ، وَلَعَلَّ ذَلِكَ يَكُونُ عِبْرَ الرُّجُوعِ إِلَى أَحَدِ نَظَرَاتِهَا مِنَ الرِّجَالِ مِمَّنْ عَمِلَتْ مَعَهُ، أَوْ انْخَرَطَتْ مَعَهُ فِي عِلَاقَةٍ، أَوْ إِنْ كَانَتْ مُحْظُوظَةً،



يجري إدراجها بوصفها جزءاً من وحدة دراسية مفردة للحديث عن «النساء في الفلسفة». وعندما تبذل المساعي لتنويع المناهج حتى تشمل على أصوات فلسفية أخرى مهمة، فغالباً ما يأتي ذلك مصحوباً باحتجاج إعلامي على الطلاب والمحاضرين «السذج والانفعاليين».

وعلى الرغم من هذه المثبطات، فثمة أسباب كثيرة تستجلب الأمل، إذ يجري العمل على قدم وساق في أروقة الفلسفة الأكاديمية لاستعادة تاريخ النساء الفيلسوفات، والتكفل بحفظ أصواتهن وآرائهن للأجيال اللاحقة من المفكرين. وتعرض السرديات الجديدة التي تنتجها «مجموعة تاريخ الفلسفة» و«مشروع فوكس Vox» أعمال النساء الفيلسوفات، بدءاً من أوائل العصر الحديث الممتد من «1500 إلى 1800».

كما تضطلع «جمعية النساء في عالم الفلسفة Swip» بعقد فعاليات وإعداد برامج إرشادية تقصد إلى تعزيز حضور المرأة في عالم الفلسفة في الماضي والحاضر، فضلاً عن المستقبل. أما «مركز تاريخ النساء الفيلسوفات والعالمات»، الموجود في جامعة «بادربون» بألمانيا، فإنه يقيم مدرسة صيفية سنوية تبصر الطلبة بإسهام النساء العظيم في تاريخ الفلسفة.

كما يعمل مشروع «النساء بين قوسين»، التابع لجامعة ديرهام، على استكشاف أعمال الأكسفورديات الأربع: ماري مذجلي، وآيرس مردوخ، وإليزابيث أنشككم، وفليبافث. وشهدت هذه السنة إصدار كتاب: «أن تصبح سيمون دي بوفوار»، وهو من تأليف واحدة ممن ضمنناهن هذا الكتاب؛ «كيث كيركباترك». ولا شك أن هذه الأعمال تعاونت جمعاء على كسر الحواجز التي تعترض طريق النساء إلى عالم الفلسفة اليوم عبر استظهار حضورهن العريق في هذا الحقل؛



ففي حقيقة الأمر لقد كُنَّا، نحن النساء، فَيَلْسُوفَاتٍ طوال الوقت. بيدَ أنه ما زال دوننا طريق طويل لإحداث تَغْيُرٍ في المفاهيم الشَّعْبِيَّةِ حيال الفلسفة، فحين أعددنا الفيديو الدعائي لكتابنا هذا، عمدنا إلى سُؤَالِ عدد من الناس بأن يُعَدِّدُوا ما استطاعوا من الفلاسفة، وحين عَدَّد هؤلاء أسماء المرشَّحين المعتادين، سألناهم إن كان بمستطاعتهم أن يُسَمُّوا أيًّا من النساء الفيلسوفات، فعجز هؤلاء جميعاً عن الإتيان باسم واحدة مِنْهُنَّ.

يأتي هذا الكتاب في مسعى لتغيير هذه المفاهيم. وعليه، فإننا تقصِّدنا فيما يلي من صفحات تبني تعريف عريض لمصطلح «الفيلسوف»، ذلك أننا نؤمن بأن جانباً من السبب الكامن وراء إقصاء النساء من الحقل الفلسفي متعلِّق بأنه جرى النظر إلى العديد من هؤلاء بوصفهنَّ ناشطات أو نساء متعلِّمات وخبيرات، وقد قاد هذا إلى ترسيخ الصورة السائدة للرجل الأبيض الفيلسوف الذي يمارس الفكر من مقعده الوثير. وقد حان الوقت، عوض ذلك، أن نتبيَّن الصرامة الفكرية الواضحة، فضلاً عن حسِّ المساءلة والبصيرة التي تجعل من أولئك النسوة حقيقاتٍ بلقب «فيلسوفات».

تأتي الكاتبات والشخصيات، اللائي مثَّلن مادة هذا الكتاب، من غير خلفيّةٍ وغير مشربٍ ثقافيٍّ صحبة أفكارهنَّ المتفرّدة، وتجاربهنَّ، وتوارِيخهنَّ، وقد غلبت على هؤلاء صفة التعقُّد والتحدّي، وغالباً الإلهام، وكُنَّ أحياناً آخر إشكاليَّاتٍ على نحو عميق. ومهما يكن من أمر، فقد أضفْنَ، جمعاوات، عُنصرًا مُهمًّا في فهمنا للفلسفة، ولا بدَّ أن القارئ قد سمع ببعضهنَّ، أو لعلَّه درسهنَّ، في حين يواجه بعضهن الآخر لأول



مرّة في ثنايا هذا الكتاب. ويستطيع القارئ التصرّف في قراءة الكتاب كما يحلو له، وذلك بانتقاء الفصول التي تستثير اهتمامه، أو أن يعتمد إلى قراءة الكتاب متسلسلاً، فالخيار له. وممّا لا شكّ فيه أنه لم يكن بمقدورنا تضمين عدد كبير من النساء الفيلسوفات في هذا الكتاب، غير أنه بمُكَنَّة القارئ أن يعثر على قائمة من النساء الفيلسوفات الأخريات في آخر الكتاب في مُلحق أسميناه «ثُلَّة أخرى من النساء الفيلسوفات». ونستحثُّ القارئ على استكشاف حيوات هؤلاء وأعمالهنّ بنفسه. وهكذا، إن كان للقارئ عناية بالنساء وأفكارهنّ، فإنّ هذا الكتاب سيعينه على أن يحقق المعرفة بغير فيلسوفة من ملكات الفلسفة اللائي أسهمن في تاريخ العالم الفكري الخصب، ونأمل أن يكون القارئ قد سَعدَ بمعرفة هذه الكوكبة من النساء مثلما سعدنا.

رييكا وليسا

لندن، 2019







## ديوتيميا

(400 قبل الميلاد)

بقلم: زوي أليوزي (Zoi Allozi)

ربما يدهش بعض القُرَّاء إذا علم أنَّ أفلاطون، الذي يُنظر إليه غالباً بوصفه الأب المؤسس للفلسفة، قد ضمَّن امرأة في واحدة من محاوراته، بل جعلها واحدة من شخصياته الرئيسيَّة. فنقاشاته مع ديوتيميا المَنَتِينِيَّة (Mantineia؛ باليونانية «Μαντίνεια») حول طبيعة الحبِّ والجمال خلَّدتها واحدة من أعماله الشهيرة الموسومة بـ«المأدبة». بيد أن هذه الشخصية تبقى لغزاً، بوجود من يُحاجج، وهم كُثُر، بأنَّها غير موجودة ألبتَّة. وقد عملت هذه الأحجية العسيرة على حجب كثيرٍ ممَّا يمكن أن تكون ديوتيميا قد أسهمت به في تاريخ الأفكار؛ ذلك الإسهام الذي لم يجر تقديره ولا فهمه على نحوٍ تامٍّ حتى اللحظة، فقد بقيت تعاليمها، إن كانت تعاليمها حقاً، ذات قيمة على امتداد 2000 سنة.

وكانت ديوتيميا واحدة من بضع نساء ظهرن في محاورات أفلاطون، وثمَّة أخرى هي «آسباسيا» (Aspasia) القادمة من «مايلِتُس» (Miletus)، التي ظهرت في محاورَة مَنِكْسِينُس (Menexenus)، بيد أنَّ كلتا الشخصيتين؛



ديوتيا وآسباسيا، لم تظهر في المحاوراة بضمير المتكلم، وإنما أعاد سقراط سرد حواراته السالفة معها على مسامع مُحاوريه من الرجال. فضلاً عن ذلك، يُعتقد أنَّ طائفة من النساء تتلمذن على أفلاطون، وقد برزت من هؤلاء «أكسيوثيا» (Axiothea) من فيثس (Phlius)، و«لاستينيا» (Lastheneia) من مَنتينيا.

حين نتملّي تأثير ديوتيا المحتمل على قامة كبيرة من قامات المُعتمد الفلسفي، فربّما نتساءل عن سبب تجاهلها على نحوٍ ما من جانب الأكاديميين، حين أسطرّها هؤلاء بما يتجاوز اعتبارها شخصيّة تاريخيّة، إذ يرى بعضهم أنَّ أفلاطون اختلق هذه الشخصيّة أداة أدبيّة ليمثّل على «الفيلسوف» بآل التعريف. في حين ذهب بعض آخر إلى أن أفلاطون اجترح هذه الطريقة بقصد تكييف أسلوبه الحجاجي على نحو يلائم محاوره الرئيسي في محاوراة المأدبة؛ «أغاثون» (Agathon). وكما نوّه سقراط في محاوراة فيدروس (Phaedrus): كي يمتلك المرء قوّة الكلام يتعيّن عليه أن يعرف كيف يملك نفسه، ولكي يقوم بذلك على نحو سديد يتعيّن عليه أن يكون على دراية بنفس محاوره. وهكذا، ربما كان امتلاكه شريكة في محاورته طريقة لجعل موقفه الحجاجي أكثر إقناعاً.

وقد شرع الأكاديميون، كما فعلت ماري إيلين ويث، في كتابها: تاريخ النساء الفيلسوفات (نشر عام 1987) بالاعتراف بديوتيا بوصفها شخصيّة تاريخيّة. ولا نمتلك كثرة من الأسباب تجعلنا، ربما، نتشارك هؤلاء الرأي ذاته؛ ففي حقيقة الأمر ما من دليل قطعيّ على أن فيلسوفة تُدعى ديوتيا قد زارت أثينا، وأنها التقت سقراط ولقنته الفلسفة، ومع ذلك فإنّنا نعرف أن جُلّ الشخصيّات في محاورات أفلاطون



كانت شخصيات حقيقية، ولعل ذلك، استصحاباً، يجعل من وجود ديوتيميا أمراً ممكناً. كما يعتقد بعض الباحثين أن سقراط سعى، ربّما، إلى استحصال آراء نساء أخريات كما هو الشأن في محاوره مينون، التي يحيل فيها على تلقّيه نصائح الحكماء من الرجال والنساء على السواء، ما يوحي بأنّ تحدّثه إلى امرأة، مثل ديوتيميا، حول طبيعة الحبّ ربّما يكون احتمالاً قائماً بصورةٍ ما. ليس هذا فحسب، فلعلنا نتساءل إذا لم تكن المزاعم، التي تجعل من هذه الأخيرة شخصيةً خياليةً، متأثرةً من التشكيك بإمكان وجود امرأة بهذه السّوية الفكرية الرفيعة في اليونان القديمة.

مهما يكن من أمر، إذا كانت ديوتيميا من نتاج مُخيّلة أفلاطون، فإنّها تستحقّ، على الرغم من ذلك، الاعتراف بها بوصفها امرأة ذات أهمية في تاريخ الفلسفة؛ فقد كان لصوتها، سواء كانت شخصيةً مختلفة أم حقيقية، تأثيرٌ قويٌّ في السجلات التي عقدها سقراط، واستبعاً تأثيرٌ في تاريخ الفلسفة كما نعرفه. وعليه، ليس شاغلنا الأقصى هنا التحقق من وجود ديوتيميا أو عدمه. ولنعترف، عند هذه اللحظة وعلى نحو صريح بأنّ أوّل فيلسوفة من ملكاتنا الفيلسوفات تنطوي على شيءٍ من الإلغاز.

تلعّب شخصية ديوتيميا، كما أشرنا، دوراً مهماً في محاوره أفلاطون؛ المأدبة، المتضمّنة كل ما نعرفه عن الفلسفة المنسوبة إليها. كانت المأدبة اجتماعاً لمجموعة من الرجال ينخرطون في نقاش موضوعات فلسفية مختلفة، وعادة ما يجري ذلك عقب مأدبة ومجلس شراب. ومع ذلك، فقد كان هناك اختلاف جوهري واحد في مأدبة أفلاطون: حضرت في المأدبة



امرأة تمتعت أفكارها بوضع مكافئ لأفكار المفكرين الذكران الواردين في النص. وطلب المضيف؛ أغاثون، من شخص المأدبة الإدلاء بحديثهم حول معنى الحب. يصرّح سقراط، بعد أن استمع إلى حجج محاوريه، بأنه درس «فلسفة الحب» على ديوتيميا من مَنتِنيا، واصفاً إياها بأنها امرأة حكيمة وفيلسوفة وكاهنة. وزعم، لدى تقديمها، بأنها تكهّنت بحلول وباء الطاعون في أثينا، وأنها نجحت في تأخيرها من خلال إرشاد المواطنين لتقديم الأضحيات وممارسة الطقوس الشعائريّة. وعليه، لطالما تعالقت شخصيّة ديوتيميا مع التنبؤ والكهانة. وبينما ساق سقراط ذلك دليلاً على علو مرتبتها الفكرية، احتجّ بعض آخر بالدليل عينه للتقليل من علو كعبها المعرفي في حقل الحكمة الأرضيّة قياساً على الآخرين ممن كانوا حاضرين. يذكر سقراط أنه نهل العلم من حكمة ديوتيميا العظيمة زاعماً أنها أوجته، شابّاً، فيما بات يُعرف بالطريقة السقراطية؛ وهي محاورّة سجاليّة تشتمل على طرح سلسلة من الأسئلة على أحد المحاورين حول رأيه أو تعريفه لموضوع بعينه، ما قد يفضي إلى مقارنة بديلة. ويفيد هذا، بصورة ما، أن ديوتيميا أرشدت سقراط إلى أعظم إسهاماته الفلسفيّة، أي منهجيته.

يوصل سقراط استعراض اجتماعاته مع ديوتيميا حين كان طالباً حديث السن. يُجمل سقراط، في هذا السياق، تعاليمها حول نظرية الجمال، ويستعرض، فيما يستعرض، سلّم ديوتيميا أو «سلّم الحب»؛ العنوان الذي اشتهرت به المحاورّة. يضع هذا السلّم الرغبة والشهوة الموجهة للجسد الجذاب في أسفل السلّم، ما يفضي إلى الإعلاء من مرتبة المثال الجمالي «Form of Beauty» الذي يمثل أعلى درجة في السلّم المذكور.



ويتكوّن سلّم الحبّ من ستّ درجات؛ أولاً: حبّ جسد شخص بعينه. ثانياً: حبّ الأجساد الجميلة جميعها. ثالثاً: حبّ الجمال الذي تتوافر عليه الروح. رابعاً: حبّ المؤسسات العامّة الجميلة. خامساً: حبّ المعرفة عامّة. وسادساً: سيفضي هذا إلى أن يطرّور العاشق حبّاً للجمال بذاته، وهو ما تصبغه ديوتيميا بـ «الانغماس في بحر شاسع من الجمال»، إذ يستجلب تقدير الجمال بذاته السمة الأخلاقيّة للفضيلة. وتستكمل ديوتيميا كلامها قائلة: إنّ من يُطرّور حبّاً للجمال بذاته «سيخلق عدداً عديداً من الأفكار والمفاهيم العادلة والنبيلة في حبّ للحكمة لا يُحدّد، حتى يكبر ويشتدّ على هذا الشاطئ، حينها تنكشف له الرؤيا - أخيراً - عن علم بعينه؛ هو علم الجمال العام في كلّ مكان. لذلك، فإن تقدير الجمال يستلزم تجاوز التمظهرات، وتعلم القبض، عوض ذلك، على فكرة الجمال المجردة.

يرتبط هذا النقاش - عن كذب - بنظريّة أفلاطون الشهيرة عن عالم المثل، فقد حاجج أفلاطون، خلال العديد من مُحاوراته، بأنّ المثل هي الجوهر غير الفيزيقي للأشياء القائمة في العالم الفيزيقي المتغيّر. وعليه، فقد اعتقد أفلاطون أنه لا يمكننا تحقيق المعرفة بالأشياء في العالم الفيزيقي لكونها محاكاة صرفة لعالم المثل الخالد، ومن المتوجب على المرء، لتحقيق المعرفة بما هي شيء مُغاير للآراء، أن ينأى عن عالم المحسوسات والظلال، ويتجه إلى عالم المثل التي يتمثل أهمّها في «مثال الخير». وليس من الواضح إذا ما كان الخير «مثالاً» على نحو ما هو الأمر في المثل الأخرى كمثال الجمال أو العدالة. وعوض ذلك، يُخبرنا أفلاطون (في الجمهوريّة) بأنّ مثال الخير «يتعدّى إلى ما وراء الوجود المادّي»،

ويجعل الأشياء جميعها معقولة. ويُمثلُ أليغوريا الكهف أشهر إيضاح لهذه المسألة.

مهما يكن من أمر، ليس بيّناً إن كان تصوّر ديوتيميا للخير أو الجميل مُماثل للتصوّر الأفلاطوني؛ فهي لا تقول بأن الجميل غاية في ذاته، وإنما وسيلة لما هو أسمى. إنّه تحقيق لنوع ما من التكاثر، ونجّاز نحو الخلود. تشرح ديوتيميا هذه المسألة عبر مناقشتها للحَبَل؛ فعندما سأها سقراط ما هو غرض الحُبِّ؟ تجيب: «إنّه الولادة فيما هو جميل، في النفس كما في الجسد». وحين قال لها سقراط إنه لا يفهم ما تقول، أجابته: «كلُّ الكائنات البشريّة حبالى، يا سقراط، في النفس والجسد، وحين نبلغ مرحلة النضج من الطبيعي أن نحدونا الرغبة في الولادة». من المُتعيّن علينا أن نلاحظ أنّ ديوتيميا لا تُحيل، دائماً، إلى الحَبَل تبعاً للمحمول التقليدي، وإنما تتحدّث عنه بما هو جزءٌ من تكاثر الأفكار كما البشر، إذ يسعى مَنْ يحمل في الجسد إلى شريك يُنجبُ منه ولداً ويصنعُ وريثاً. أمّا مَنْ يحملُ في العقل، فإنّه يبحثُ عمّن يستطيع أن يتشارك معه المعرفة والفضيلة. وتتابع ديوتيميا القول: إنّ مَنْ يُفكر في هوميروس وهزيود وغيرهما من عظماء الشعراء، يُؤثر ألا يكون أطفاله من البشر العاديين، فمن ذا الذي لا يُحاكيهم في إنجاب أطفال مثل أطفالهم «أعمالهم»، الذين خلّدوا ذكراهم ومنحوهم المجد الأبديّ؟ فالشكل أو المثال المُطلق للخلود يتحقّق عبر مشاركة الآخرين بالأفكار ومنحها لهم، واستبّاعاً في خلق ذرّيّة فكريّة كما يفعل هوميروس وهزيود.

تعتقد ديوتيميا أنّ هذا الشكل من التكاثر هو غرض الجمال. كما وضعت ذلك ماري أَلِن وايت: «فإنّ الخير، وفقاً لديوتيميا،



هو خير أناني، ذلك أن خير المرء ماثل في امتلاك الخلود بإعادة إنتاج نفسه عبر فكرة الجميل». وعليه، فإنَّ الخير، فيما يبدو، لا ينطوي على خير.

وهكذا، ما الذي يتوجب علينا تعلُّمه من لغز ديوتيميا المنحدرة من مَنتِنيا؟ يدرك سُقراط لدى مناقشة أفكارها جهله، فضلاً عن رغبته بالتعلُّم من حكمتها الناصعة، فهي تقول بثقة ظاهرة خلال تحاورها مع سقراط: «قطعاً أنا على حق»، كما تُؤكِّد عجزه عن مواكبة حُجَّتِها. أما حين سألها سقراط قائلاً: أيا ديوتيميا، يا حكيمة الحكماء، هل ما تقولينه صحيح حقاً؟ فإنه يذكر أنها قالت مثل سفسطائي مُتمرِّس: «تستطيع أن تكون مُتيقناً من ذلك يا سقراط».

إنَّ حضور مثل هذه المرأة القويَّة، في مثل ذلك الوقت المُهمِّ في تاريخ الفلسفة، يجب أن يكون بمثابة نداء للفيلسوفات من النساء في كل مكان. وسواء كانت شخصيَّة مُتخيَّلة أم لا، فإنَّ الأفكار المنسوبة إليها ذات أهميَّة معتبرة، ومن المُتوجَّب علينا أن نبذل وُسْعنا لشقِّ الطريق أمام ما اجترحته من ثقة وفكر، حتى ونحن نُحاور واحداً من الآباء المؤسِّسين للفلسفة.





# بانُ ثجو

(45-120م)

بقلم: إيفا كِتْ وا مان (Eva Kit Wah Man)

ربما تكون بانُ ثجو(\*) أعظم مثقفة عرفها تاريخ الصين القديم. وتظهر ثجو، في سيرتها المبصرة رفقة ست عشرة أخريات من بنات جنسها، بوصفها زوجة كاو شيشو في المجموعة المسماة «سرُ النساء المتفرّدات» من كتاب «هان» اللاحق. وقد ولدت بانُ في السنوات الأولى من عهد سلالة هان الشرقية (25-220م)، وكانت ابنة الكاتب والمؤرخ الشهير بانُ بياو (3-54م)، والأخت الصغرى للجنرال والديبلوماسي؛ بانُ تشاو (32-102م)، والمؤرخ بانُ جو (32-92م). وكانت قد اقترنت بكاو شيشو، وهي ابنة لأربع عشرة سنة. وحين مات هذا الأخير شاباً رفضت الزواج مرة أخرى التزاماً بتقاليد الترمّل التي تُعلي من شأن العفة. وهكذا، فإنّ بانُ تصرّفت بما يتواءم مع منزلتها، وبما يتماشى مع أعراف ذلك العصر ومعايره. وتمثّل الإنجاز الأكبر في مسيرة بانُ المبهرة بإسهامها في كتاب هان، وهو مصنّف تاريخي يغطّي

---

(\*) تُعرف «بانُ ثجو» في عالم الأدب الصيني بالاسم البديل «بانُ واي جي» (Ban Hui-ji) وباللقب «ساو تاكيو» (Cao Dagu) - (المراجع).

سيرة الأباطرة الاثني عشر، من الإمبراطور غاوزو إلى الإمبراطور بينغ، أولئك الأباطرة الذين امتدت فترة حكمهم إلى ثلاث مِثْوَيَّاتٍ من عهد سلالة هان الغربية التي سبقت سلالة هان الشرقية. وكان والد بان؛ بان بياو، هو من شرع في تصنيف كتاب هان، واستأنف العمل فيه شقيقها «بان جو» الذي قضى قبل أن يفرغ من إتمامه. وإذ عُرف عن «تبخرها المعرفي وموهبتها الفائقة»، فإن الإمبراطور «هي»؛ من سلالة هان الشرقية، طلب إليها أن تُتَمَّ الكتاب. كما استُذعيت إلى القصر، في الوقت نفسه، لتُقدِّم إرشادات في آداب السلوك للإمبراطورة، فضلاً عن مَحْظِيَّات القصر. وقد كتبت بان قصائد قصصية، وخطباً احتفالية، وعبارات نقشيّة، ونصوصاً تأبينية، ومناظرات، وشروحات، ومراثي، ومقالات، وغير ذلك من أجناس الكتابة حتى وافاها الأجل في سِنِي شيخوختها.

حازت بان مكانةً مُتَفَرِّدة في التاريخ الصيني القديم، وليس ذلك لمعرفتها المتعلقة بما يُشكِّلُ الأنوثة المثاليّة، وكتابتها القاصدة إلى تأديب نساء الطبقة العليا وحُشْب، وإنما لِعِفَّتِهَا أيضاً التي كان لها تأثير تاريخي وفلسفي كبير. وقد عُدَّت، بعامة، رائدة في تعليم الإناث، ومثالاً تحتذيه النساء الصينيات، إذ تلقى العلماء التقليديون (الصينيون والكوريون واليابانيون) نصوصها مثل: «دروس للنساء»، و«رابسودي حول رحلة شرقية»، والرسائل المستوحاة من حياتها، باستحسان كبير، ولا سيما إِبَّان سلالة تشينغ المتأخرة. مهما يكن من أمر، حين التقى الغرب بالشرق، وبات هذا الأخير موضوعاً للبحث الغربي في القرن العشرين، فإن آراء العلماء التقليديين الذين أثنوا عليها



بما هي رائدة في تعليم الإناث، قد بدأت بالتطور، وجرى تقييم أهمية بان من جديد. فعلى سبيل المثال، وصفت حركة تحرير المرأة بان بأنها عدوة لقضية المرأة خلال أواخر عهد تشينغ وأوائل الحقبة الجمهورية، في حين توسّطت مواقف أكثر حيادية، فيما رأتها بطلّة أو شريرة، وإنّا مدوّنة موثوقة سجّلت الآراء التقليدية المتعلّقة بالعلاقة بين الجنسين، إلى جانب آداب السلوك التي يجدر بالنساء تمثّلها. وتعكس هذه الآراء (رفقة ثناء العلماء المذكورين آنفاً على بان) انشغالاً متنامياً في الوقت الحاضر في دراسات النوع الاجتماعي الصينيّ بعامة.

ومما لا ريب فيه، أنّ «دروس للنساء» هو أكثر أعمال بان أهمية وأبلغها أثراً، ولما كان أوّل نصّ مكتمل صنّفته بان حول تعليم الإناث، فمن المرجّح أنه كتب في عام 106م حين كانت في الواحدة والستين من عمرها. وقد أورد النصّ في السيرة الذاتية المُكرّسة لبان في كتاب هانّ اللاحق، ويتألّف من سبعة فصول قصيرة تشتمل على سبعة موضوعات هي: الطاعة، والزوج والزوجة، والاحترام واليقظة، والسمات الأنثويّة، والإخلاص الصادق، والطاعة المطلقة التي لا يساورها شك، والوئام مع الأطفال من أبناء الأصهار. ويتناول النصّ الكيفيّة التي تُقيم بها المرأة علاقتها السليمة بالآخرين من الأسرة، فضلاً عن الكيفيّة التي تحافظ بها على شرفها وسمعتها في المجتمع. وتُعرّب بان في مقدمة الكتاب الوجيزة عن امتنانها لوالدها صاحب المعرفة الواسعة، ولأمها المتحضّرة، لما حباها من تعليم وتدريب، فتقول: إنّ تعليمها مكنّها من أن تتجاوز، بنجاح، خشيتها من إلحاق العار بأبويها، أو خلق متاعب لأقارب زوجها. وبعد أن تزعم بأنها ما عادت لديها أية مخاوف بشأن ابنها، فقد شبّ

وانضوى في مهنة رسمية، تكتب بأن بأن قلقها الوحيد الباقي يتصل ببناتها (لا بناتها حصراً ولزوماً، وإنما بنات عائلتها أيضاً) اللاتي بلغن سن الزواج. وهكذا، كان غرض بأن من وضع هذه الفصول السبعة من التعليمات تزويد بناتها بالإرشادات لتحقيق الوثام المنزلي، وأن يحين حياة فضلى حالما يلجئ البيئة المعادية لعوائل أزواجهن. فقد عُدَّ انعدام الاحترام، والانتهاكات، والمشاجرات، والمواجهات العلنية، أمراً حتمياً، لا سيما إذا عُسِّرَ على الزوجة البقاء في وضعيتها الملائمة؛ ألا وهي الخضوع التام. وتتبدى العلاقة بين الزوج وقرينته الموضوع الأهم في كتاب «دروس للنساء». فـ«الين» و«اليانغ»، هما المبدآن المطلقان للسماء والأرض، هما الأساس في الكيفية التي تُعرَّف بها العلاقة بين الزوج والزوجة، إذ يمثل الرجل «اليانغ»؛ وسمته الصلابة، واستباعاً فإن الرجل يُكرَّم بسبب قوته. أما المرأة فتجسّد «الين»؛ ووظيفته الخضوع، ولذا فإن المرأة تُقدَّر بسبب لينها. وهكذا، يقوم النظام الطبيعي في التفاعل بين «الين» و«اليانغ»، أساساً، على تحكم اليانغ بالين، وقيام الأخير بخدمة الأول، ما يضيفي الشرعية على الأخلاقيات الزوجية القائمة على خضوع النساء للرجال واضطلاعهنَّ بخدمتهم.

مهما يكن من أمر، عندما نركّز على التعاليم الأخلاقية المتعلقة بالكيفية التي يتعين على المرأة أن تخدم بها زوجها، وتقوم كذلك بتصنيف وصايا بأن بوصفها فضائل نسوية كونفوشيوسية، فإننا قد نغفل عن تعقّد العلاقات في الحياة الأسرية، أو نغلو في تبسيط التفاعل بين الجنسين حين نحصره في هيمنة الرجل على المرأة، ولا سيما إذا أخذنا في الاعتبار المشابهة القائمة بين الين واليانغ. ولنأخذ لذلك مثلاً



من تعاليم بان التي ترى أنَّ أهم مبدأين في سلوك الزوجة هما الاحترام والطاعة. ومع ذلك فإنها وإن كانت تعتمد المعجم المرتبط تقليدياً بالأنوثة حين تفصل الحديث في مبادئ التعليمات (مثل صفة الضعف، واللين، والضعف، والمطواعية) فمن المثير للاهتمام أن نرى الكيفية التي تصف بها، في الحقيقة، الأسباب العملية للتقيد بهذه المبادئ: فهي تُحدد، مثلاً، أنَّ منشأ انعدام الاحترام يتأتى من عادة بقاء الزوجين قريبين قريباً كبيراً من بعضهما. كما تضيف أنَّ الاتهامات والمشاجرات التي تحدث في الشؤون العائلية تنشأ من الكلام الفظ والمعوج. ونرى هنا أنَّ التوصية بالاحترام والإذعان مُتأتية ممَّا لمسته بان في واقع الحياة الزوجية، وليس صادراً عن شكل من أشكال الاستنتاج السلوكي والأخلاقي. يوحى ذلك بتفسير بديل، يتوافق مع تصريح بان نفسها في المقدمة التي صدرت بها كتابها؛ ومؤداه أنَّ مقصدها من وضع الكتاب كائن في تزويج الأغرار من الزوجات بعدة البقاء الضرورية في الحياة الزوجية. وبهذا المعنى، من المثير للاهتمام النظر في الفصلين الأخيرين من كتاب «دروس للنساء»؛ وهما يتحدثان عن كيفية التعايش مع الحمو والحماة فضلاً عن الذكور والإناث من الأصهار. وكلا الفصلين يشتمل على عبارات مدارها مقولة: «لا أحد يسلم من العيوب». ومن ذلك «ما تقوله الحماة يمكن أن يكون خطأ». بل إنَّ بان تُصرِّح بأنَّه من الممكن أن تكون العيوب والأخطاء التي تصدر عن الكنة غير ملحوظة البتة إذا كانت هذه الأخيرة قادرة على العيش في وئام مع أفراد عائلة زوجها. ويبرهن هذا على أن التحدي الذي تواجهه الزوجة فيما خصَّ أسرة زوجها يتعلق أساساً بانخراطها في متاهة العلاقات البشرية المعقدة في منزل الأصهار.

كما أنَّ بَانَ تَوَكَّدَ أَنَّ لَدَى الزَّوْجَاتِ إِحْسَاسَهُنَّ بِالصَّوَابِ وَالخَطَأِ، وَإِنْ رَأَتْ فِي إِنفَازِ حَكْمِهِنَّ أَمْرًا خَطَرًا حِينَ يَكُنَّ مَقْهُورَاتٍ بِالْكُلِّيَّةِ. وَعَلَيْهِ، فَمِنَ الْمُنطِقِيِّ، بِصُورَةٍ مَا، أَنَّ نَعْتَقِدُ بَانَ الْغَرَضَ الرَّئِيسَ مِنْ كِتَابَاتِ بَانَ يَتِمَثَّلُ فِي تَزْوِيدِ عَرَائِصِ الْمُسْتَقْبَلِ بِمَجْمُوعَةٍ مِنَ الْمَهَارَاتِ اللَّازِمَةِ لِلنَّجَاةِ فِي بَيْئَةِ عَدَائِيَّةٍ؛ هِيَ مَنْزِلُ الْأَصْهَارِ، إِذْ يُنْظَرُ إِلَى التَّكْيُفِ، عَوْضُ الْمَوَاجِهَةِ الصَّرِيحَةِ، عَلَى أَنَّهُ طَرِيقَةٌ مَلَائِمَةٌ سِيَاسِيًّا لِلتَّعَامُلِ مَعَ الْأَقْوِيَاءِ مِنْ أَوَّلِي الْأَمْرِ.

يَنْصُ الْمَتْنُ الْكَونْفُوشِيوسِيُّ عَلَى أَنَّ تَرْتِيبَ الْعَائِلَةِ يَأْتِي فِي الْمَحَلِّ الْأَوَّلِ، وَعِنْدَهَا فَقَطْ يُمْكِنُ حَكْمُ الدَّوْلَةِ. وَعَلَيْهِ، فَقَدْ وَضِعَتْ لَوَائِحُ صَارِمَةٌ لِلْعِلَاقَاتِ بَيْنَ الْجَنْسَيْنِ فِي نَصُوصِ «هَان» الْكَونْفُوشِيوسِيَّةِ، وَمِنْ هُنَا فَقَدْ اتَّجَهَ الْعُلَمَاءُ إِلَى التَّشْدِيدِ عَلَى الْقَوَاعِدِ الَّتِي تَوْسُسُ لِحَيَاةٍ أَسْرِيَّةٍ مُسْتَقَرَّةٍ، فَضْلًا عَنْ الْحَرَصِ عَلَى اتِّصَالِ النِّسْبِ دُونَ عَائِقٍ. وَكَانَ هَذَا، جَزْئِيًّا عَلَى الْأَقْلَ، رَدَّةً فَعَلٍ عَلَى تَفَكُّكِ الْوَلَاءَاتِ الْإِقْطَاعِيَّةِ الْقَدِيمَةِ، وَنُموُّ طَبَقَةٍ وَسَيْطَةِ جَدِيدَةٍ نَشَأَتْ مَعَ صُعُودِ سَلَالَاتِ هَانُ الْغَرْبِيَّةِ وَأَوَائِلِ هَانُ الشَّرْقِيَّةِ الَّتِي مَثَلَتْ إِمْبَرَاطُورِيَّةً جَدِيدَةً. وَمِنْ الْمُمْكِنِ تَبَيُّنُ هَذَا الْإِتِّجَاهِ بِإِسْرٍ فِي كِتَابِ «دُرُوسُ لِلنِّسَاءِ» أَيْضًا، إِذْ تَوْصِي بَانَ، مَثَلًا، بِتَجَنُّبِ طَرِيقِ الْإِغْرَاءِ مِثْلَ: اسْتِعْمَالِ كَلِمَاتِ التَّمَلُّقِ وَالتَّلَطُّفِ، بَلْ مِنَ الْأَحْسَنِ لِلزَّوْجَاتِ الْعَمَلُ عَلَى صَقْلِ الذَّاتِ، وَكَبْحِ التَّذَلُّلِ وَالْحِفَافِظِ عَلَى مَسَافَةِ أَمْنَةٍ مِنْ أَزْوَاجِهِنَّ.

مَهْمَا يَكُنْ مِنْ أَمْرٍ، فَإِنَّ مَفْكَرِي ذَلِكَ الْعَصْرَ الْمَشْرِقِيَّ لَمْ يُعَوَّلُوا عَلَى التَّعَلُّمِ مِنَ الْكَلَّاسِيكِيَّاتِ الْكَونْفُوشِيوسِيَّةِ حَصْرًا. فَقَدْ جَرَتْ إِعَادَةُ تَحْرِيرِ وَإِصْدَارِ مَنَاجِزَاتِ الْعَصْرِ الْكَلَّاسِيكِيِّ لِلصِّينِ الْقَدِيمَةِ،



بما في ذلك تعاليم العديد من المدارس الفكرية البارزة وفق تعبيرات أكثر ملاءمة للعصر الجديد. وجاء ذلك برعاية الأباطرة الذين كانوا، بدورهم، عشاقاً للأدب والفن. وهكذا، فبالإضافة إلى الأعمال التقليدية الكونفوشيوسية، يتضمن كتاب هان «993» قسماً حول أعمال سبعة وثلاثين مؤلفاً مختلفاً من المدرسة الطاوية، فضلاً عن ستة وثمانين قسماً حول أعمال ستة كتّاب مختلفين من المدرسة الموهية. واستصحاباً، من المتعين تأكيد أن فلسفة «هان» لم تَمْتَحِ مفاهيمها من تقليد بعينه أيّاً كان هذا التقليد، وإنما هي توليفة قوامها تيارات مختلفة من المدارس الفكرية السابقة على عهد تشين، وأهمها: الكونفوشيوسية، والطاوية، والموهية.

وقد كان تاريخ أسرة «بان» ومسار تعليم هذه المفكرة في قلب هذا الاتجاه الفكري. واستتباعاً، يتوجب علينا أن نتساءل عن صحة المدخل الذي يُفسّر حياتها ونصوصها في ضوء الكونفوشيوسية حصراً. ولا بُدّ، عوض ذلك، أن توضع العلاقات بين الجنسين والقيم الأبوية، الواردة في نصوصها، في سياقها الصحيح. ومن المفيد، هنا، أن نشير إلى أن ديانة حكام هان كانت الطاوية في الغالب. ولا تقول الطاوية، خلافاً للكونفوشيوسية، بالطبيعة الحميدة للبيئة المعيشة الخاصة بالإنسان، إذ يجعل الطاويون الحفاظ على الذات والنجاة مهمة الإنسان الأولى في الحياة، كما ينظرون إلى التذلل والتفاني في خدمة الأقوياء بوصفهما مهارتين ضروريتين إن أراد الناس أن يتدبّروا أمر علاقاتهم في بيئة خطيرة. في أيّ حال، فإنّ صلاحية كتاب «دروس للنساء» كمصدر تاريخي محدودة نسبياً؛ أولاً: إنّ وصايا «بان» كانت ذات طبيعة استثنائية حتى في عصرها.

وثانياً: لم يكن زواج النساء مراراً ظاهرة غير مألوفة. أما ثالثاً: فما من مراجع سابقة تنصُّ على أنه من غير المأذون للنساء بالتعبير عن آرائهنَّ. ولم يكن ثمة حرج أو حظر، فيما يبدو، في قيام العلاقات بين الجنسين، وإن وجد فإنه لم يفرض ذلك على نحو صارم. ورابعاً: لننظر إلى تلك الأعمال المتحررة عن الحياة الجنسيَّة في عهد أسرة هان، ولنمثِّل على ذلك بـ«أغنية الأصوات المتناغمة» أو «أغنية الحب» من تأليف زانج هينج، الذي أحال في هذه القصيدة إلى كتاب «سوترا المرأة الصينيَّة»؛ وهو من أهم الأعمال المتعلقة بالجنس في الصين القديمة، فحين نقلب النظر في هذه الأعمال، نجد أن مثل بأن الأعلى للأنوثة ظلَّ أماني موهومة لدى الأسر الكونفوشيوسية التقليديَّة لعدة قرون لاحقة.

عُقدت، في 2017، سلسلة من المحاضرات الجامعيَّة ألقتها البروفسورة دينغ شيان؛ وهي عضو مؤسسة تنمية المرأة الصينيَّة، ونائب الرئيس التنفيذي لجمعية أبحاث الثقافة التقليديَّة في مقاطعة خبي. وقد أثارت المحاضرات نقاشات ساخنة في وسائل التواصل الاجتماعي، فقد قدِّمت في واحدة من المحاضرات وعنوانها: «في أن تكوني رقيقة وجميلة في العصر الحديث» طرحاً مؤداه أن «عذريَّة المرأة هي أفضل مهر تقدِّمه في زواجها»، وانتقدت النساء لارتدائهنَّ ملابس فاضحة. وليس تكرار مثل هذه الخطابات العامَّة، وتحوُّلها إلى مركز اهتمام اجتماعي بالأمم الغريب في حاضر الصين، بيد أنه يبرهن، جزئياً، حضور بانُّجُو وأهميتها فضلاً عن تعاليمها، حتى لو اختلفنا مع منطلقاتها، فهي مفكرة ذات أهمية وتأثير كبيرين، وهي تستحقُّ الالتفات إليها واستحضارها على نحو متواصل.





# هياتيا السكندرية

(350-415م)

بقلم: ليزا وايتنغ (Lisa Whiting)

عندما يطلب من الناس تخيل عالم الفلسفة القديمة، فإن معظم هؤلاء يتصوّرون مجموعة من الرجال المسنّين ذوي لحى يتوشّحون بشّملات فضفاضة. أما المرأة التي تلقي محاضرات في الساحة العامة، وتستقطب حشوداً كبيرة من النَّاس ممَّن يقطعون المفاوز والقفار للإصغاء إليها، في صورة خارج التصوّر لدى معظم الناس، ويتبدّى ذلك واحداً من الأسباب التي تجعل هياتيا السكندرية شخصيةً أسرة.

كانت هياتيا عالمة في الرياضيات والفلك، فضلاً عن كونها فيلسوفة. وكانت واحدة من أوائل الفلاسفة ممَّن انتمين إلى جنس النساء، فضلاً عمّا وجد من سجلّات تاريخيّة موثوقة تخبر عن عناصر رئيسيّة من حياتها، وعلى الرغم من ذلك فقد أحاطت بها أساطير كثيرة. كما غدت، على مرّ القرون الممتدّة منذ وفاتها، شخصيّة محوريّة في الشعر والأدب والفنّ، بل كانت مادة لفيلم هوليوديّ كاسح من بطولة ريتشل هانا. وعلى الرغم من كَوْن هذه التّأجّات الأدبيّة مائعة، فقد تأدّى عنها خلطٌ



كبير حول هياتيا وعملها، فعاد من المهم إزالة هذه الطبقات حتى نقدر هياتيا تبعاً لما كانته في الحقيقة، لا وفقاً لما حيكت حولها من أساطير.

ولدت هياتيا في الإسكندرية نحو عام 350م (وإن كان التاريخ الدقيق مجهولاً)، وقد كانت إبان ذلك جزءاً من الإمبراطورية الرومانية. وإذا كان الشيء بالشيء يُذكر، فإننا نورد هنا أن ذلك كان بعد مضي 400 عام على ولادة امرأة سكندرية مشهورة أخرى؛ كليوباترا السابعة. وقد اشتهرت مدينة الإسكندرية بالعلم والمعرفة، لا يسبقها في ذلك إلا أثينا، وكان الطلاب يحجّون إليها قاطعين المسافات الشاسعة، ليتلقوا العلم على الأكاديميين السكندريين. ويعتقد أن ثيون؛ والد هياتيا، قد ترأس جامعة الإسكندرية المرموقة المسماة موسيون. وكان ثيون هذا رياضياً مُبرّزاً، ومُدَرِّساً حرّراً العديد من الأعمال الرياضية على مدار حياته. وتمثّلت أبرز إسهاماته في تحريره نسخة مبكرة من كتاب إقليدس؛ العناصر. وقد وضع الكتاب مبادئ أساسية واسعة للرياضيات المبكرة، وما زالت مقتطفات من شروحات ثيون مأخوذاً بها حتى الوقت الحاضر. أمّا والد هياتيا، فمن المحزن أنه لا يُعرف عنها شيء، وما من وثائق تشير إليها.

درست هياتيا على والدها، ثيون، الرياضيات والفلسفة منذ سنٍّ مبكرة، وتقطع المصادر أنها ما لبثت أن تفوّقت عليه. وقد كتب المؤرخ البيزنطي؛ سُقراط القسطنطيني، في تاريخه الكنسي حول هياتيا يقول: «هي ابنة الفيلسوف ثيون، التي حقّقت منجزات فائقة في الأدب والعلم، متجاوزة فلاسفة عصرها جميعاً بمديّات بعيدة». يدخل في منجزاتها الرياضية تحرير نصوص رياضية مختلفة والتحشية عليها،

بما في ذلك كتاب بطليموس؛ المجسطي، فقد قدّمت هياتيا في هذا الكتاب مساهمتها الرياضية الأبرز، وذلك بابتكار طريقة محسّنة للقسمة الطويلة الموصوفة بالطريقة الجدولية. كما وضعت شروحات على كتاب ديوفانتوس السكندري؛ علم الحساب (أريثميتيكا)، واستحدثت نسخة جديدة من حسابات مواقع النجوم والكسوف (الجداول السهلة) التي وضعها بطليموس. وليس هذا فحسب، فقد وضعت شروحات على كتاب أبولونيوس البرغاوي؛ هندسة القطوع المخروطية. يضاف إلى كتاباتها الرياضية، اشتهارها ببناء أدوات فلكية مثل: الإسطرلابات، وهي أدوات تستخدم لحساب مواقع الكواكب. ولم يُنَج أيُّ من نصوص هياتيا الفلسفية، وعليه فمن غير المعروف إن كانت قد ابتكرت أية نظريات أصيلة بهذا الصدد. ومع ذلك، فإن الأكاديميين يرون ذلك احتمالاً بعيداً، ذلك أنه كان من السائد لدى علماء تلك الفترة أن يُحسّنوا الأعمال الموجودة آنذاك، وأن يطوروا حجج أسلافهم عوض وضع نظريات أصيلة مستقلة. ويردُّ بعض الدارسين ذلك إلى الرغبة في حفظ النصوص الكبرى إثر الدمار الذي لحق بمكتبة الإسكندرية الشهيرة، عندما أُلِف عدد كبير من الأعمال القديمة، من هنا النظر إلى هياتيا بوصفها شارحة على الكتابات الرياضية أكثر من كونها مبتكرة.

ما الذي، إذن، يوجب علينا النظر إلى هياتيا بوصفها فيلسوفة كبيرة؟ من المتعين علينا، لكي نجيب عن هذا السؤال، أن ننظر إلى مادتها التدريسية، فلقد تألّقت في هذه الباب، كأحسن ما يكون التألق، إذ تشهد كثرة من المصادر التاريخية على رواج محاضراتها الفلسفية التي لم يكن يؤمّها الطلبة المتحمّسون وحسب، وإنما القادة السياسيون أيضاً.



ليس هذا فحسب، فقد دأب أحد تلامذتها المعجبين بفلسفتها أيما إعجاب؛ وهو سينييسيوس القيرواني، أن يُعَنِّون رسائله لها بـ «إلى الفيلسوفة»، دون أن يضيف إلى ذلك صفة أخرى تزاخمها. وكتب في واحدة من الرسائل إلى أحد أصدقائه يقول بأن: «هياتيا كانت شخصاً ذائع الصيت، طارت شهرتها في الآفاق حقاً وصدقاً. فقد رأينا بأم أعيننا وسمعنا بآذاننا تلك الفيلسوفة التي تربعت بشرف على أسرار الفلسفة». كما دأب سينييسيوس على إرسال الشبان مسافات طويلة ليتلمذوا على يد هياتيا.

وكان يتفق، من حين لآخر، أن يتحوَّل تقدير طلاب هياتيا لمدرستهم إلى ما يتجاوز الإعجاب الفكري، فقد أفضى جمال هياتيا بالعديد من الشبان الذين يؤمُّون محاضراتها إلى الوقوع في غرامها. أما هي فما كانت تلقي بالاً لذلك، وبقيت، بحسب ما حدثت به المصادر، عذراء حتى حضرها الموت. وفي واحدة من المواجهات الشهيرة التي جاء على ذكرها الفيلسوف الأفلاطوني داماسكيوس، حاولت هياتيا خنق عواطف واحد من أكثر طلبتها إلحاحاً، وذلك بالعزف على آلة موسيقية لساعات رجاء أن يضجر، وإذ لم ينجح ذلك، فإنها عمدت إلى إجراءات أكثر تطرفاً، فقد سحبت، ذات يوم، فوطة الحيض المبقعة بالدم ولوّحت بها في وجه «المُعْجَبِ الغرّ»، معلنة أن ما يرغب فيه لا يزيد عن كونه شهوة؛ وهي أمر قبيح قياساً على فكرها ومقارنته بالأعجوبة الحقيقية التي تمثلها الفلسفة. ولعله من غير المستغرب أن هياتيا نجحت في وقف محاولات الشاب بعد أن توارت روحه «بفعل الخجل والمفاجأة من المشهد الكريه، وآبَ إلى رُشْدِهِ».

كان من عادة هياتيا، حين لا تكون في قاعة الدرس، أن تخرج إلى الساحة العامة لإلقاء محاضرة. تُحدّث المصادر التاريخية بأن هياتيا اعتادت «أن ترتدي عباءة الفيلسوف، على الرغم من أنها امرأة، وتتقدّم إلى وسط المدينة»، فقد كان معروفاً بأنها تدرّس أعمال أفلاطون، وأرسطو، وسواهم من الفلاسفة في الأمكنة العامة لمن رغب في الاستماع، وربما كان ذلك سلوكاً سائداً لدى الفلاسفة الذكور في ذلك العصر، بيد أنه لم يكن من المعتاد أن تلقي امرأة الدروس على رؤوس الأشهاد بهذه الطريقة.

يأتي ما حظيت به هياتيا من إجلال، من جانب عدد لا يأتي عليه عدّ من الطلبة بفضل دروسها، بمثابة شهادة على مواهبها الفائقة، لا بوصفها فيلسوفة وحسب، وإنما بما هي خطيبة كاريزمية وديبلوماسية حازت التقدير بفضل فكرها.

تعود شعبية هياتيا، جزئياً، إلى انفتاحها وتمثّلها مبدأ الاشتمالية «inclusivity» تجاه مجموعة مختلفة من الناس والآراء، فعلى الرغم من أنها وثنية، فقد قبلت العديد من المسيحيين واليهود واضطلعت بتدريسهم، وهو موقف معتبر نظراً للتوترات الدينية المتصاعدة في تلك الفترة، وقد أصبح تلميذها وصديقها سينيقيوس أسقفاً مسيحياً. أمّا أورستوس؛ وهو واحد من أقرب المقرّبين لها، فكان حاكم الإسكندرية، وقد بنت هياتيا، عبر هذه العلاقات صيتاً بوصفها شخصية سياسية مؤثرة تأثيراً كبيراً، إذ التمس القادة، في كثير من الأحيان، حكمتها حين يواجهون التحديات في عملهم. وهكذا، لم تكن هياتيا أكاديمية وعالمة رياضيات موهوبة فحسب، وإنما تجاوزت ذلك تجاوزاً كبيراً لتكون شخصية ثقافية



عامّة استثمرت دورها في المجتمع لاجتراح تغْيُرٍ إيجابي عبر ما بنته من علاقات، ولقد صوّر هذا داماسكيوس تصويراً حسناً بقوله: كان النمط الذي مثّله هيباتيا على هذا النحو:

«لم تكن على دراية واسعة بالبلاغة والجدل وحسب، وإنما امتلكت حكمة في الأمور العملية، وكانت تحذوها عقلية مدنيّة أيضاً. وعليه، فقد حظيت بثقة واسعة وعميقة في أنحاء المدينة جميعها، واحتفي بها وخوطبت بالألقاب الشرفيّة».

ومن المؤسف بل المأساوي، أن هذه العقلية المدنيّة وتأثيرها بين الأقوياء هي التي أفضت، في النهاية، إلى موتها الذي تمّ بصورة وحشيّة لا تُقَصُّ على ضعفة القلوب. لقد شغل بابوية الإسكندريّة، في الفترة الواقعة بين (382-412) للميلاد تقريباً، رجلٌ يُدعى ثيوفيلوس؛ الذي احتفظ بعلاقة جيدة مع هيباتيا على الرغم من معتقداتها المختلفة، على أنّ ابن أخيه كيرليس قاتل للاستيلاء على السلطنة في المدينة. وكان أحد نقاد كيرليس صديقاً لهيباتيا؛ أوريستيس، وقد طلب النصّح منها في كيفية التعامل مع الصراع الدائر، وسرت شائعات في أوساط مؤيّدي كيرليس بأنّ هيباتيا كانت وراء عجز أوريستيس وكيرليس عن تسوية خلافهما، ما قاد إلى مزيد من العنف في المدينة. وما هي إلا فترة وجيزة من بدء هذه الشائعات، حتى أغارت مجموعة من الرّهبان؛ يُدعون بالبارابالاني، على عربة هيباتيا في أثناء تجوالها، وعمد الغوغاء إلى تجريدها من ملابسها، وجعلوا جسدها أشلاء مستخدمين ما يمكن ترجمته من اليونانيّة: إما بصدف المحار، أو آجر، وذلك قبل

أن يجزّوا أشلاءها عبر المدينة ليقذفوا بها في أتون النار بعد ذلك. وقد أحدث مقتلها بهذه الصورة الوحشية صدمة عمّت أرجاء الإسكندرية، لا بسبب وحشية الجريمة فحسب، وإنما لأنّ الفلاسفة عدّوا، حتى تلك اللحظة، شخصيات لا تُمسّ في عرف المدينة. وكان لمقتل هيباتيا تأثيره المنشور في زعزعة أنصار أوريسستيس وإضعافهم، وما هو غير وقت قصير حتى وضع كيرليس يده على المدينة بالكامل. وما زال الجدل قائماً حول سبب مقتل هيباتيا: هل كان بأمر من كيرليس؟ أم كان بأثر من البلبلة والعنف اللذين عانت منهما المدينة في ذلك الدور من تاريخها. ومهما يكن من أمر، من الواضح أن ما حازته هيباتيا من مكانة وتأثير قد جعلها هدفاً.

لما كانت هيباتيا أول شهيدة معروفة من شهداء الفلاسفة، فقد اختير إرثها الدرامي مرات عديدة لدعم قضايا مختلفة أو استنكار أخرى. ففي مستقبل العصر الحديث، كانت هيباتيا محور كتاب وضعه جون تولاند، حملَ عنواناً درامياً (ومُشرفاً في طوله): «هيباتيا: تاريخ المرأة الأكثر جمالاً، وعفة، وعلماً، والبارعة في كلّ شيء، التي مزّقتها رجال الدين السكندريين إزباً إزباً إرضاءً لكبرياء رئيس أساقفتهم وغيرته وقسوته، ذلكم هو المعروف، ولكن دون استحقاق، بالقديس كيرليس». وقد شقّت رؤية تولاند المفرطة، على نحو واضح، حول حياة هيباتيا طريقها إلى بقية الكتاب، فقد حاك حولها قصصاً لتعزيز منطلقه المناوئ للكاثوليكية. وجاء إثر ذلك «توماس ليوس» ليدحض عمل تولاند في مقالة مستوحاة، فيما يبدو، من نزعة تولاند الدرامية، وعنوانها لويس بـ «تاريخ هيباتيا، غانية مدرسة الإسكندرية الأكثر مجوناً:



التي قتلتها ومزقتها الجماهير شلواً شلواً، دفاعاً عن القديس كيرلس ورجال الدين السكندريين من تشهيرات السيد تولاند». وهكذا، نلمس في كلا النصين إعادة صياغة لشخصية ضمن تنميّطات أنثوية تتجاهل، بصورة متقصّدة، حقيقة وجودها وتعقّدها.

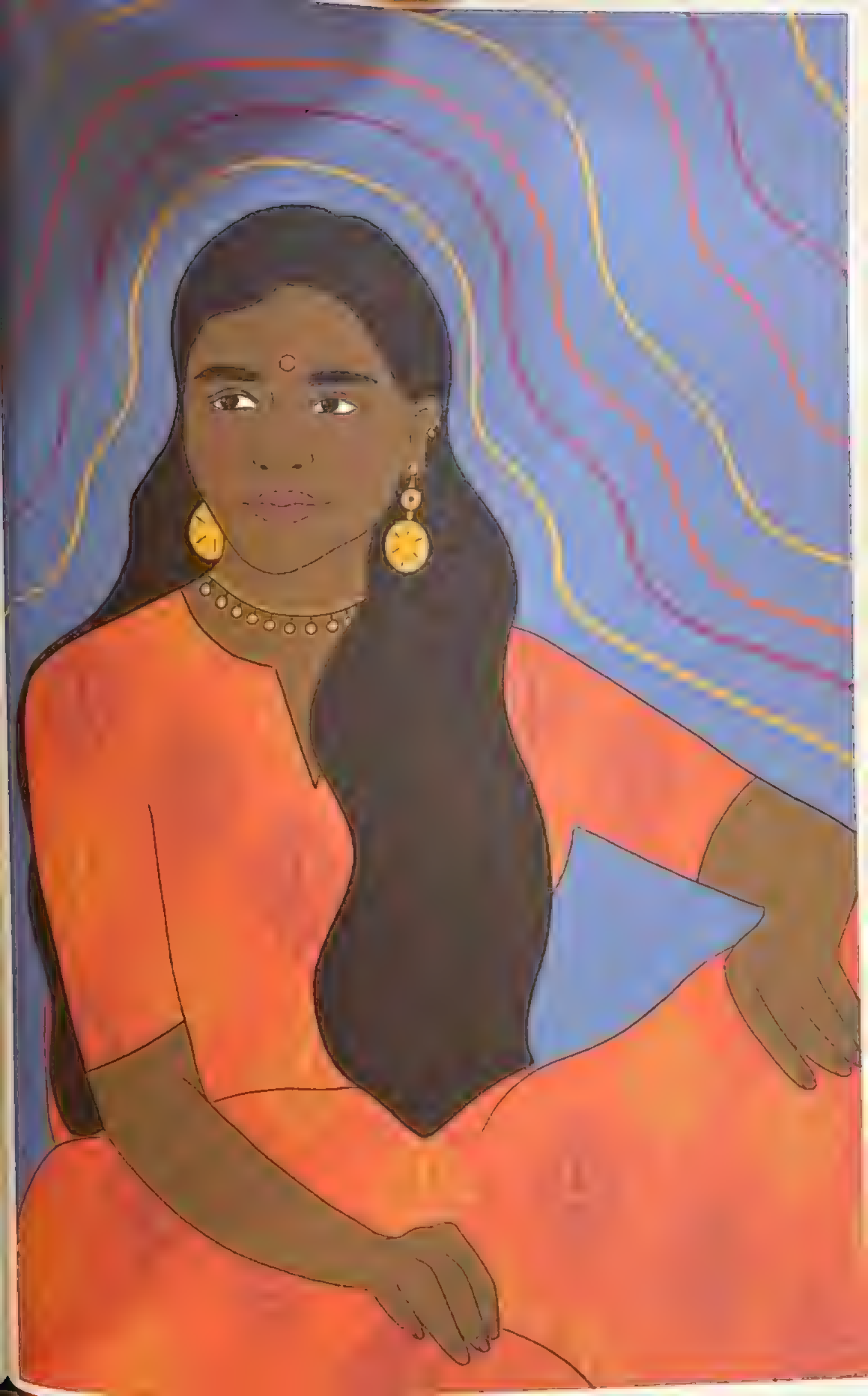
كتب تشارلز كينجسلي روايةً حول هيباتيا عام 1853، انتشرت على نحو واسع، ما جعل هيباتيا شخصيةً معروفة لدى جمهور أوسع يتعدّى حدود الأكاديمية. كما أصدر الكاتب الأمريكي؛ إلبرت هوبارد، ما زعم أنه سيرة حياة هيباتيا. ومع ذلك، فإنّ الكتاب يزدحم بالقصص المتخيّلة، ويتضمن العديد من المزاعم التي لا تقوم على أساس. وهكذا، فقد أسهمت أضرابُ هذه الكتب في إقامة صورة موهمة ورومنتيكية، وأذاعت كثرةً من الأساطير حول حياتها، وما يزال عدد غير قليل منها قائماً حتى يومنا هذا.

وقد تبنّت الحركة النسوية الصاعدة هيباتيا في القرن العشرين، فكتبت دورا راسل؛ زوجة الفيلسوف برتراند راسل، كتاباً يناقش عدم المساواة في التعليم بين الرجل والمرأة، عنوانه: «هيباتيا أو المرأة والمعرفة» (1925). وجاء في مقدمة الكتاب: «كانت هيباتيا محاضرة جامعيّة، قتلها أكابر رجال الكنيسة، ومزّقها المسيحيون إرباً إرباً. ومن المرجّح أن يكون مصير هذا الكتاب على الشاكلة ذاتها». وتقصد راسل القول: إنّه وإن مرّت آلاف السنين على تلك الحادثة، فإنّ عالم الأكاديمية ما زال فضاءً مُكتسحاً من الذكور. لقد كانت واحدة من أوليات النساء اللائي نجحن في اقتحام الفضاء الأكاديمي الذي كان مكرّساً بعامة للرجال.

ينضاف إلى ما تقدّم أن هيباتيا نظرت إلى الفلسفة والمجتمع بهما مقترنان اقتراناً وثيقاً، كما مارست التدريس، وأسهمت إسهاماً بارزاً في ارتقاء علم الرياضة. وليس هذا فحسب، فقد استخدمت معرفتها وديبلوماسيتها لصالح المجتمع، وكان بمقدورها أن تبقى في قاعات الدرس والمكتبات حيث تُدرّس، وتكتب، وتحيا حياة هادئة، بيد أنّها أثرت، عوض ذلك، أن تجهر بالكلام، وأن تستخدم تأثيرها السياسي في سبيل الصالح العام؛ تلك المغامرة التي ستفضي، في نهاية المطاف، إلى مصرعها.

وأخيراً، فإنّنا ندرك، حقيقة لا خيالاً، أنّ هيباتيا كانت امرأة متّقدة الذكاء، وكاريزميّة، فضلاً عن كونها شجاعة، ومن المرجّح أنّها كانت معلّمة رائدة في عصرها، وشخصيّة عامّة ذات حضور في الإسكندرية بأثر من عقليتها المدنيّة. وآمل أن تُلهم المزيد من النساء لركوب المخاطر، وارتداء عباءة الفيلسوف والمشي بخطى واثقة إلى ساح المدينة.





# لالا

(1320-1392م)

بقلم: شاليني سينها (Shalini Sinha)

كانت لالا شخصية غير عادية في العالمين؛ الاجتماعي والفلسفي، في كشمير القرن الرابع عشر، وكانت هذه فترة انتقالية أفسح فيها السياق الفلسفي والديني والسياسي، الذي كان هندوسياً وبوذاً في المحل الأول، الطريق أمام المؤثر الثقافي الإسلامي فضلاً عن السلطة السياسية، وظهرت لالا، في هذا السياق، شخصية عالمية ادعى التقليدان؛ الهندوسي والإسلامي، كل على حدة، بأنها تنتمي إليه. تُعدُّ لالا شخصية معتبرة في التقاليد الإسلامية الصوفية، فضلاً عن تقاليد السيفا الهندوسية في كشمير. ويطلق عليها الهندوس: لالِشوارِي، ويسمّيها المسلمون لالا عريفة. أمّا اسمها الشعبي غير الطائفي فهو لالا فقط، أو لال ديد. وقد تركت قصائدها، التي تناقلتها الألسن لأزيد من 600 عام، إرثاً قوياً وتعدّدياً في المشهد الديني والثقافي الكشميري. لا تُعدُّ لالا واحدة من أكثر الشخصيات تأثيراً في التاريخ الديني لكشمير فحسب، وإنما شخصية شهيرة في الشعر الكلاسيكي الهندي.



وفي هذا التقليد العريض، يتماثل رفضها ونقدها للتشدد الاجتماعي والديني مع العديد من نقودات الشعراء-الفيلسوفات المعروفات في الهند الكلاسيكية، كما في أوائل العصر الهندي الحديث، من أمثال: أكا ماهاديفي (القرن الثامن عشر، كارناتاكا)، وجانابي (القرن الثالث عشر، ماهاراشترا) وميراباي (القرن السادس عشر، راجستان)، فضلاً عن الشعراء الفلاسفة الخارجين عن الأعراف السائدة من أمثال: كبير (القرن الخامس عشر، أوتار براديش). إذ تصدّى لآلا، على شاكلة هؤلاء الشعراء، للأعراف التقليدية طلباً للتحرُّر، فهي تسلط الضوء، في عملها، على إمكانية التحرُّر العقلي والجسدي المتاحة للجميع، دون اعتبار للطبقة، أو المعتقد، أو الجنس. وغالباً ما صورتها السير الشعبية، مثل أكا ماهاديفي، على أنها المتنسكة العارية التي استجلبت لنفسها النقد بسبب رفضها للأعراف السائدة. ومع ذلك، فقد حازت، شأنها شأن الأخريات من الشعراء الراديكاليات، مكانةً علياً خلقت وشرعت فضاءً للشعر والممارسة الأنثويين اللذين يقطعان مع التقليد الصارم.

تحدث الروايات الشعبية أنَّ لآلا، بعد أن تخلَّت عن منزلها وعائلتها وهي ابنة لسته وعشرين عاماً، قد انخرطت فترةً في تعلُّم فلسفة شيفا «غير المثوية»: الساخيا (\*) (philosophy of non-dual Śaiva)، وممارساتها

(\*) فلسفة الساخيا: معناها السرد، وهي إحدى مدارس الأستيكا (الوجودية) الست في الفلسفة الهندية (المدرسة العقلانية)، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة اليوغا في الهندوسية. تقوم نظرية المعرفة فيها على القبول بثلاثة دلائل (برامانا) من أصل ستة كطرق للحصول على المعرفة، وهي: الإدراك (pratyakṣa)، والاستنباط أو الاستدلال (anumāṇa)، والاستشهاد بمصادر موثوقة (śabda). مؤسسها «كايلا» (القرن السادس ق.م)، ويتألف العالم برأيه من خمس وعشرين حقيقة. (المراجع)

المتعلقة باليوغا. ولما انتهت لألا من هذا التدريب، طافت في ريف كشمير بوصفها «يوجيني» (yogini)، أي امرأة تمارس اليوغا الفلسفية. وتشهد مضامين قصائد لألا الفلسفية واليوغوية الغنية على ذلك، وما يزيد الأمر إدهاشاً أن الدراسات المعاصرة غالباً ما تنظر إلى لألا على أنها شاعرة بهاكتية (bhakti) أو مُتَسَكِّة في المحل الأول، عوض أن تراها فيلسوفة وممارسة بارعة لتقاليد شيفا الكشميرية، وما يتصل بها من ممارسات يوغوية-تأثيرية. ويتجلى إرثها في مجموعة متنوعة من الشعر الشعبي المنسوب إليها، الذي من غير المرجح أن يكون عملاً فردياً، ويُعبرَ عوض ذلك عن أصوات شعراء ذوي انتماءات دينية وجنسية ومهنية مختلفة، كما يشير رنجيث هوسكت في كتاب «أنا، لألا: قصائد لال ديد» (2011).

تستدعي أقوال لألا الشعرية (الفاكس: vākhs) فلسفة مدارس شيفا الكشميرية غير المشنوية في القرنين العاشر والحادي عشر. وكانت هذه المدارس مدينية، على نحو عميق، للمدارس البوذية في كشمير. ولا يُعدُّ هذا الفرع من فلسفة شيفا مشنوياً، بسبب زعمه أن الطبيعة المطلقة للحقيقة الواقعية تتجاوز، حكماً، البنى «المشنوية» للفكر، والمفهوم، واللغة. ويعكس استخدامها لبعض المصطلحات مثل: الـ«śiva» (الحقيقة الواقعية المطلقة مثل الوعي «السّاكن»)، والـ«śakti» (حيوية الوعي أو طاقته) بدايات انخراط لألا في فلسفة شيفا، في حين يدلُّ استخدامها لكلمات من غرار: «śūnyatā» (الفراغ)، على تأثرها الواضح بالبوذية. كما يعثر القارئ على ملامح للتراث الإسلامي الصوفي في أشعارها، وقد تُردُّ هذه الملامح إلى إضافات لاحقة.

تقوم الفلسفة لدى لالاً؁ كما لدى معظم ممارسي اليوغا الفلسفية؁ بوصفها ممارسة؁ أي بحثاً عن الحقيقة والحرية يستلزم تحولاً جذرياً في الجسد والعقل والوعي؁ ويجري تحقيق ذلك بممارسة التدريب الفلسفي على فلسفة شيفا غير المثنوية؁ وتجسيدها عملياً عبر التدريب اليوغوي للعقل والنفس. ويتغياً مثل هذا التدريب البدني تطوير هذا الفهم الفلسفي بوصفه حقيقة واقعية؁ وذلك بجعله جزءاً من التعبيرات السلوكية في الحياة اليومية؁ فالقوة اللامثنوية ترفض رفضاً تاماً المقولات الانقسامية والهرمية والإقصائية التي تنظم عقد الحياة الاجتماعية المعاصرة؁ إذ تُشكل تلك المقولات الاجتماعية والأخلاقية والدينية خبراتنا من حيث مفاهيم: الطبقة العليا والسفلى؁ والأنا والآخر؁ والطاهر وغير الطاهر. ويتجلى رفض هذا التفكير التقليدي المُشدد في استخدام لالاً لمجموعة متنوعة من تمارين تانترا اليوغوية التي تُعدّ؁ عادة؁ غير طاهرة وهدامة للقيم والسلوك التقليدية. وتراوح هذه الممارسات من تناول اللحوم ومُعاقرة الخمور إلى التقاليد اليوغوية التي تمارس في ساحة حرق الموتى؁ للتغلب على الخشية من الموت؁ وتنضاف الممارسات الجنسية المثيرة إلى تلك التقاليد.

أمّا تمارين التانترا أو التمارين الروحية فتهدف؁ رفقة الصقل اليوغوي للعقل والنفس؁ إلى نقل إدراكنا العادي وفهمنا لماهيتنا وطبيعة العالم من حولنا. وهي تفعل ذلك عبر السعي لتفكيك البنى المفاهيمية التي تنظم حياتنا وخبرتنا في العالم كما لو كانت مقسمة؁ وتحرك بين الأفكار المتعارضة المكوّنة من الخير والشر؁ والأعلى والأسفل؁ والحق والباطل؁ والمُحرّم والمباح؁ وما إلى ذلك.



وهكذا، نحتاج لآلاً بأنه ينبغي لنا التغلب على القسّمات والتراتبيّات الاجتماعيّة والعاطفيّة والأخلاقيّة الرّاسخة سواء في الجسد أو العقل أو العالم، وتزعم أنّ هذه التقسيمات تحاصرنا سلوكيّاً، وأخلاقيّاً، وإدراكيّاً، ما يجعلُ الفهمَ والتمرينَ اليوغويّين ضروريّين لتحرير الوعي من الشبكة المفاهيميّة التي تحجبه. وهكذا، تأتي قصائد لآلاً لتطرح الطرق التي تمكّننا من تحطيم هذه الشائيات المفاهيميّة الكامنة مثل: الإدماج والإقصاء، الداخلي والخارجي، الأعلى والأسفل. وكيف يمكن لهذا أن يُغيّر، جذريّاً، سلوكنا الحسيّ، والإدراكيّ، والجسديّ، والاجتماعيّ (شذرة رقم 61). ويتّضح هنا رفضها للانقسامات الدينيّة حين تُحيل على الإلهي عبر استخدامها مجموعةً مُتنوعةً من الأسماء البوذيّة والهندوسيّة الشهيرة مثل: «جينا»، و«كيسافا». تقول عن التغلب على الانقسامات العاطفيّة والأخلاقيّة:

خيراً كانَ أمَ شرّاً، فأنا أحتفي بالاثنين  
فأنا لا أسمعُ بأذني، ولا أرى بعيني (المقطع 91)  
لقد جلدوني بالشتائم، واحتفوا بي باللعنات  
... لكنني أمضي قُدماً غير آبهة (المقطع 92).

تمتلى أشعارُ لآلاً بالتبصّرات حيال طبيعة الحُرّية، وتتبدّى الحُرّية، لديها، بوصفها اعترافاً بحُرّية الوعي لدى الفرد، فالحرّية اعتراف بالذات؛ إنّها اعتراف بطبيعتنا الحقيقيّة بما هي وعي؛ ذلكم الوعي الذي يقوم جوهره على الحُرّية المطلقة (svātantrya) والإبداع. ويمتلك هذا

الإدراك الأزلي لشيء القوة أو «القوة المفاهيمية» لإظهار نفسه بنفسه،  
 بما هو عالم من الكينونات الواعية والأشياء الجامدة.  
 إِنَّا نَخْبِرُ عَالَمَ الْأَشْيَاءِ؛ الْأَشْيَاءِ الَّتِي نَعُدُّهَا «أَنَا» و«لَا أَنَا»، «الباطن»  
 (الذهني) أو «الظاهر» (المادي)، ومع ذلك فليست هذه إلا تَمَظْهَرَات  
 لِحُرِّيَّةِ الْوَعِيِّ. وتبسط لآ ذلك بالقول بأن الإدراك أو الوعي ينشر  
 «شبكة» من المفاهيم المنبعثة من الداخل، لتنصب هذه المفاهيم، من  
 بعد، في العالم الخارجي والحياة الداخلية لكل شخص «المقطع 105»،  
 فما العالم، وفق لآ، سوى «شبكة الوعي» المفاهيمية، أو بالأحرى  
 شبكة مفاهيمية للوعي-الطاقة، ذلك أن الوعي لا ينبت عن الطاقة  
 التي يتحكم فيها أو «يركبها». ويتبدى الجسد والعقل، بحسب هذا  
 المنظور، بناءين لا ينفكان مفاهيمياً عن الطاقات التي يتحكمان فيها.  
 وعليه، يهدف تمرين العقل والتنفس اليوغوي إلى صقل التعرف على  
 عالم الأشياء هذا، بما فيها الذات، بما هي محتويات الوعي الأصلي الذي  
 هو - في حقيقة الأمر - الوعي نفسه، لا شيء آخر.

يقودنا الاستبصار اليوغوي إلى فهم عالم الأشياء، التي يُنظر إليها عادة  
 كأشياء منفصلة ومتباينة، على أنها تتكوّن من تَمَظْهَرَاتٍ لمسرحة جمالية  
 للوعي؛ مسرحة تُعاش بوصفها متعة وبهجة. وهكذا، فإن تمارين اليوغا  
 تُجرّد الشبكة المفاهيمية مما يحجب حقيقة العالم وحقيقة ذواتنا، وتُحيلها إلى  
 وعي خالٍ من العوائق، و«فارغ» من مادية وصلابة الأشياء الموضوعية  
 والذاتية التي يفرضها العقل (المقطع 86). وتفعل هذه التمارين ذلك عن  
 طريق تحويل الطاقات المفاهيمية التي تظهر على هيئة جسد، وعقل،  
 وعالم. ويستلزم هذا تحوُّلاً في العقل الذي يتحكم بهذه الطاقات؛ ذلك

التحوُّل الذي تصفه لألاً بأنه «إذابة» البنى الاعتيادية والمنتشرة للعقل، عبر التمرين اليوغوي المكثف للعقل والنفس (المقطعان 76-77)، إذ تدرك اليوغيني (المكافئ الأثنوي لليوغوي المذكر)، عبر تمرين العقل والطاقات الحيويّة التي يتحكم بها، الطبيعة الفارغة وغير المفاهيميّة للوعي بما هي الطبيعة الدائمة لكلّ شيء، ويجري اختبار هذا الفهم بوصفه «ازدهاراً» أو حرّيّة الوعي (المقطع 110).

وقد فسّرت لألاً، أيضاً، عملية التحوُّل الذاتي هذه على أنّها تنقية وتوحيد للطاقات المفاهيميّة المثنويّة المتمثّلة في الآلهة الذكور والإناث («شيفا» و«شاكتي»)، التي تُشكّل عقل الممارس وجسده. وهكذا، فإنّه بتوحيد هذه الطاقات المفاهيميّة المثنويّة في وعينا، يتبدّد الانقسام الداخلي كما الخارجي، ولم تعد اليوغيني، إذّاك، مُقيّدة بهويّتها العقلية أو الجسديّة، كما لم تعد تتماثل مع عقلها وجسدها، أو أيّ من الظواهر العقلية والفيزيقيّة؛ من غرار «أنا» أو «ملكي». ويتبدّد هذا تبديداً للتقسيمات المفاهيميّة، ويتجاوز الانشغالات والتطابقات الجسديّة كلّها (المقطع 43). ويشخص هذا النوع من الوعي غير المفاهيمي مكافئاً لتجربة الفراغ في العالم الحسيّ والذات، فهناك تبدّد «للشعور» بأنّ «أنا» أو العالم لديه حقيقة جوهرية؛ حقيقة أخرى تتعدّى تلك المتعلقة بالفضاء الفسيح للوعي. وهكذا، غدت اليوغيني، الآن، مُتخلّلة من القيود المفاهيميّة جميعها.

إذ يُختبر، الآن، بما هو «إيقاظ» أو إبدال لعقلها بحيث «تملاً» الحواس ما تقع عليه من أشياء حسية بطريقة تتبدّد فيها التجربة الحسيّة انتشاءً جمالياً أو «نكتاراً راحقياً» في منفسح الوعي «المقطع رقم 76».



وتصف لآ ذوبان العقل المفاهيمي الذي يذوب به كل شيء، ويظهر خالياً من الجوهر، على النحو التالي:

عندما يذوب العقل، ما الذي يتبقى؟  
الأرض، الأثير، السماء، تغدو، جميعها، خاوية (المقطع 73).  
عندما يذوب العقل، ما الذي يتبقى؟  
يختلط حينها خواء [العقل] بخواء [الوعي] (المقطع 74).

وهكذا، تبدى تجربة الخواء والبهجة الحسية تحقّقاً لمبدأ أن المرء -ببساطة- وعي غير مفاهيمي، أو شيفاً؛ تلك التجربة التي من غير الممكن تصورها أو التعبير عنها بالألفاظ:

إنّ الكلمة العليا التي تبحث عنها  
هي شيفاً ذاتها (المقطع 136).

من المهم أن نلاحظ أن ممارسة لآ الفلسفة تمثل ديمقراطية للتراث، وقد تحقق ذلك عبر بسطها الفكر الفلسفي من خلال مصطلحات سهلة المأخذ، متوسلة صوراً واستعارات من الحياة اليومية. وقد أتاح ذلك لأفكارها، إلى جانب رفضها الصريح للمخرمات الاجتماعية، اكتساب شعبية عبر ألوان الطيف الاجتماعي جميعها، وسط النخبة المتعلمة وأولئك غير المتعلمين على حدّ سواء، إذ تسعى فلسفة الحرية لدى لآ لإذابة القسّمات والتراتيبات في الدين، والطائفة، والطبقة، والجندر،

والجنس، والعقل، والجسد، والذات، والعالم. وهي تفعل ذلك في سعيها نحو الحرية العالمية والمتاحة للجميع كما هو الأمر في طبيعة وعي الفرد بذاته. وإنَّ ما يستدعي دراسة مُحكمة لفكر لآلَا وممارساتها ماثلٌ في قدرة فلسفتها على مخاطبة قلب التجربة البشرية عبر استحضارها للحرية بوصفها الإمكانية الدائمة للوعي. فضلاً عن ذلك فإنَّ فلسفتها تلهمنا في استنطاق مُمكنات الحرية البشريَّة، اليوم، عبر تجاوز الحدود المفاهيميَّة، والقسمات، والتراتبيات التي تشكِّل وَغَيْنَا الخاصَّ.





# ماري آستيل

(1666-1731م)

بقلم: سيمون وب (Simone Webb)

لعلَّ القارئ سمع عن ماري ولستونكرافت التي سيقراً عنها في الفصل التالي، فهي أكبر اسم ينشأ في الذهن حين يفكر الناس في الحركة النسوية المبكرة، بيد أنَّه من غير المرجَّح أن يكون على دراية بشخصية هذا الفصل. لقد حلَّلت ماري آستيل، على شاكلة ولستونكرافت، ظرف المرأة المستعبدة في علاقتها بالرجل، كما قدَّمت، مثل خَلْفِها، حُلُولاً مُعتبرة. وقد ظهرت أطروحتها الفلسفية النسوية: «مُقترح جادٌ للنساء» (1694) قبل قرن من كتاب ولستونكرافت المعروف على نطاق أوسع، وهو كتاب: «الدفاع عن حقوق المرأة» (1792).

مهما يكن من أمر، فإن كتابات آستيل لا تقتصر على فكرها النسوي، فقد اشتمل مُنتجها الغزير على أطاريح في: اللاهوت، والميتافيزيقيا، والإبستمولوجيا، والأخلاق، والإشكالات السياسية السائدة في زمانها. وتبدو آستيل مُتناقضة على نحو غريب في أعين القراء والمعاصرين، فنراها تكتب بلغة لاذعة وراديكالية في واحد من نصوصها عن الآثار

السلبية التي ينزلها الزواج بالنساء، في حين تظهر مُحافضة بصورة نائمة في نص آخر، حين تتناول التراتيبات الاجتماعية القائمة آنذاك. ليس هذا فحسب، فمن الممكن أن يقع القارئ، في أطروحتها ذاتها، على تهكم ظريف يتجاوز مع نفس تقوي مسيحي جاد.

لا نتوافر على كثير من المعلومات عن حياة آسيتل، لكننا نعلم أنها، خلافاً للعديد من الفيلسوفات الرائدات في بواكير الفترة الحديثة، مثل: الليدي آن كونواي، أو مارغريت كافنديش، لم تتحدّر من عائلة أرستقراطية، فقد كان والدها تاجر فحم في نيوكاسل، ولم تحظ، شأنها شأن معظم نساء إنجلترا في القرن السابع عشر، بتعليم رسمي، لكنها حظيت بخال ذي متزع ثقافي، وهو رالف آسيتل، يُعتقد أنه تولى تدريسها، وكانت له أسباب وصلات بمجموعة من الفلاسفة يُعرفون بأفلاطوني كيمنبرج، ولا ريب أن التأثيرات الأفلاطونية ظاهرة في كتاباتها المتأخرة.

توفي والد آسيتل عندما كانت في الثانية عشرة من عمرها تاركا الأسرة في عُسر مالي، ولما كانت فُرص آسيتل محدودة جداً كونها امرأة، وإذا لم ترغب بالزواج أو أنها لم تمتلك إليه سبيلاً، فقد ارتحلت إلى لندن في أوائل العشرينيات من عمرها، وكانت محظوظة بأن أمدها رئيس أساقفة كانتريري؛ وليام سانكروفت، بمعونة مالية وقدمها لشخصيات فاعلة في الحقل الثقافي، ولا سيما من الناشرين، وما هو غير وقت قصير، إثر ذلك، حتى باشرت الكتابة. لم تتزوج آسيتل قط، وآثرت، بجرأة، العيش وحيدة، مُقيمة صداقات مع نساء ذوات توجه فكري في لندن، وحصلت على رعايتهن. وقد أنشأت

مدرسة خيرية للفتيات الفقيرات في تشيلسي بدعم من صديقات،  
مثل: الليدي كاثرن جونز، والليدي إليزابيث هاستينغز؛ المعروفة باسم  
الليدي بيتي. لقد علم حياتها تقشُّف وتقوى شديدان، وقضت عن عمر  
ناهز الثالثة والستين بأثر من سرطان الثدي.

بيد أن أَسْتِل لا تُعرف اليوم بسبب مساعيها الخيرية وورعها  
الشخصي، وإنما بسبب كتاباتها. كان الجزء الأول من الأطروحة  
المذكورة آنفاً: «مُتَرح جاد للنساء» (1694)، هو أول نص منشور  
لها، وقد تبعه الجزء الثاني بعد بضع سنين في العام 1697، ثم ما لبثت  
أَسْتِل أن نشرت عملاً آخر من أعمالها ذات النزعة النسوية هو:  
«بعض التأمّلات في الزواج» عام 1700. وكتبت بخاصة فيما تلا ذلك  
من سنين، في السياسة القائمة آنئذٍ، فضلاً عن عملها العمدة:  
«الدين المسيحي كما تعتقه ابنة كنيسة إنجلترا» (1705). يتصدى هذا  
النص اللاهوتي والفلسفي الضخم، فيما يتصدى، لانعدام المساواة  
بين الجنسين، إذ تحث أَسْتِل النساء على تعلُّم الأسس المنطقية لدينهن  
وفهمها، عوض قبول العقيدة اتباعاً وتقليداً.

شكّلت أَسْتِل، إلى حدّ كبير، جزءاً من البيئة الفلسفية في مطلع القرن  
الثامن عشر، وعلى الرغم من العوائق الجندرية، فقد ارتبطت، على نحو  
مباشر وغير مباشر، بالمفكرين البارزين آنذاك. فهذا كتاب «رسائل  
تتعلّق بحُبّ الله» (1695)، الذي ينتمي إلى الجزء الأول من مسارها  
المهني، يشتمل على مجموعة من الرسائل التي تبادلتها مع جون نرس،  
الفيلسوف غير المعروف في أيامنا، لكنّه كان ذائع الصيت آنذاك. أمّا جون  
لوك، الذي يُعدُّ أشهر الفلاسفة في ذلك العصر، فلطالما اشتبكت مع



فلسفته، ووجهت نقوداتٍ حادّةٍ لفكره الإمبريقي، وإن لم تتواصل معه على نحو مباشر. كما تصدّت على نحو غير مباشر لفيلسوفة معاصرة لها؛ هي دمارسن ماشم (المعروفة أيضاً باسم دمارسن كدورث ودمارسن كدورث ماشم والليدي ماشم) صديقة جون لوك ورفيقته، إذ عمدت آستل في كتابها: «الدين المسيحي»، إلى دحض الحجج التي ساقتها ماشم في أطروحتها: «خطاب في محبة الرب» (1696)، وإن كان تحت تأثير الردّ على لوك. وقد كانت ماشم، شأنها شأن آستل وشأن النساء اللاتي يكتبن في ذلك الوقت، قد نشرت أعمالها غفلاً من الاسم الحقيقي.

قُرئت أعمال آستل على نطاق واسع في الوقت الذي كانت تكتب فيه، لكنّ كتاباتها سرعان ما توارثت عن النظر عقب وفاتها، وقد استثمرت النساء المثقّفات أفكارها في دعم سعيهنّ نحو المعرفة عبر تبادل كتبها ومناقشتها.

ولم تكن هويّة آستل مخفيّة تماماً، على الرغم من أنّها كانت تكتب مستخدمة اسماً مستعاراً، فقد كانت كتبها، في أواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر، معروفة بدرجة كافية، ومن علائم ذلك أن يسخر منها بعض الكتاب مثل جوناثان سويفت (المعروف اليوم بسبب عمله؛ رحلات جاليفر)، فضلاً عن انتحال «توظيف» الفيلسوف المثالي الشهير (القرن الثامن عشر)؛ جورج بيركلي، لشخصيتها في كتابه: «مكتبة السيدات» (1714).

وعليه، أين تقف آستل فلسفيّاً؟ انخرطت آستل، إلى جانب فكرها النسويّ الذي سأطرّق إليه عمّا قريب، في العديد من القضايا الرئيسية القائمة آنذاك، ومن الممكن أن تصنّف، بعامّة، على أنّها

فيلسوفة ديكارتيّة وأفلاطونيّة، ما يعني أنّها ورثت آراءها الفلسفية من «أبي الفلسفة الحديثة»؛ رينيه ديكارت، ومن أحد أوائل الفلاسفة وأعظمهم؛ أفلاطون. ويتجلى هذا في نزوعها إلى تأكيد تغليب قيمة العالم الروحي على العالم المادي، فضلاً عن حجاجها ومبجّدها أن المعرفة المتكسبة من خلال التفكير العقلاني، والاتصال بالإلهي، أكثر يقينيّة من المعرفة المتكسبة عبر الإدراك الحسيّ. وقد أشارت، في كتابها: «مُقترح جادّ للنساء»، إلى أنه من المتعيّن علينا أن «ننأى بأنفسنا، بقدر ما نستطيع، عن الأشياء الماديّة، علّه يُسمع صوت العقل الخالص على نحو أفضل، وحتى نفيد من حواسّنا فيما جعلت له... ولكن دون أن نعتمد على أدلّتها لدى بحثنا عن الحقيقة.

ويتبدّى هذا نقيضاً لتجربيّة لوك التي ترى العقل صفحة بيضاء إلى أن يتمّ اكتساب المعرفة من خلال الخبرة الدنيويّة. وفي حقيقة الأمر، تعارض آشيل لوك بشدّة في العديد من النقاط الفلسفيّة واللاهوتيّة المعتمدة، إذ تقول، مثل ديكارت، بوجود عقل سرمدّيّ غير ماديّ مُتّحد في هذا العالم الدنيوي، مع وجود جسد ماديّ فإن، لكنّ الأوّل أسمى من الثاني، واستثباعاً يستحقّ عناية وانتباهاً أكبر. ومع ذلك، فإن آشيل لا تعتقد، خلافاً لديكارت، بأنّه من الممكن للبشر أن يعرفوا طبيعة العقل، بحاجة كذلك بأنّ العقول ليست كلّها متشابهة، ولا هي ذات قدرات متساوية، غير أنّ عدم تساوي العقول لا يقوم على أساس جنسدرّيّ؛ فالمرأة والرجل متساويان طبيعياً في مستوى العقلانيّة كما في القدرة على تحقيق الاستقامة الأخلاقيّة.

وهكذا، توظّف آشيل الأفكار الديكارتيّة لدعم حججها النسويّة:

فإذا كانت عقول الرجال والنساء واحدة جوهرياً، فلا سبب يحول دون حصول النساء على التعليم والتنمية الذاتية اللتين يُستحثُّ الرجال على السعي لامتلاكهما.

دعمت العديد من آراء آستل الفلسفية موقفها الأنثوي، ومن ذلك: نظريتها حول إرادة الحرية لدى البشر واستقلال الذات تعضد قناعتها بأن المرأة سيقَّت إلى هذا الحال من انعدام الاستقلال الذاتي.

تظهر الدراسات المتزايدة حول آستل على نحو وجيه، كيف تشابك آراؤها في مختلف الحقول مُشكلة نظاماً فلسفياً مُحكماً ومُعقداً وأصيلاً. لم يكن انشغال آستل، خلافاً للفكر النسوي المتأخر، يتعلّق بافتقار النساء للحقوق، أو اضطهادهن على مستوى مادي من قبل المجتمع الأبوي، وإنما كانت معنيّة عوضاً عن ذلك بإظهار كيف تُشوّه ذوات النساء، ويجري إعطابها عبر الأعراف الاجتماعية ونقص التعليم، ما يجعلها عرضة للعيوب الاجتماعية مثل: الغرور، والزَّهو الزائف. وقد كتبت في كتابها «مُتّرح جاد للنساء» تقول: «إذا نُشِّنا، منذ الطفولة، في بيئة جهولة وفارغة، وعُلمنا أن نكون مغرورين، وهزليين، ومُتقلّبين، فليس من الغريب، إذّاك، أن تظهر الآثار السيئة لهذا السلوك في أفعال حياتنا المستقبلية جميعها». كما أن التمييز الجنسي يجعل من المُعسر على النساء أن يصبحن كائنات عقلانيّة وأخلاقيّة.

لم يكن ردُّ آستل على هذه المشكلة الدعوة إلى تغيير اجتماعي واسع النطاق، فهي تقرُّ بأن الرجال، بناء على ما تقدّم، ما زالوا يتمتعون بامتيازاتهم بالنسبة لنا، ولا نقصد، إذّاك، أن نعتدي على امتيازاتهم القانونيّة. وتطرح آستل، عوض ذلك، استراتيجية ذات شقين



لعلاج ما تتعرض له النساء من مشكلات: الأول، وهو الأكثر شهرة، تمثّل في طرحها مقترحاً لإقامة ملجأ تعليمي خاصّ بالنساء، حيث يمكن لهؤلاء تطوير أنفسهنّ ليصبحن كائنات فاضلة وعقلانيّة، فضلاً عمّا يتاح لهنّ من تكوين صداقات راقية مع نساء أخريات.

ويتعيّن أن تتمثّل واحدة من المقاصد العظيمة في إزالة غشاوة الجهل الذي أركسّتنا فيه العادة، وفي مدّ عقولنا بمخزون من المعرفة المتينة والمفيدة.

أما الشقّ الثاني من الاستراتيجية، فقد تمثّل في وضعها نظاماً فكرياً وأخلاقياً يمكن للمرأة اتباعه لصقل ذاتها.

يمكن للمرأة، بممارسة التأمل الفلسفي، وضبط الذات العاطفي، أن تتحرّر داخلياً من جور الأعراف الاجتماعيّة وتقلّباتها العاطفيّة. وكتبت آستيل تقول في ذلك: «يتعيّن علينا أن نكون الملوك المطلقين في دواخلنا»، إذ رجّت آستيل أن تتحصّل قارئاتها على الاستقلال الذاتي، حتى لو بقي وضعهنّ القانوني والاجتماعي على حاله.

تقدّم آستيل، إلى جانب كتاب «مقترح جاد»، نقداً لمؤسسة الزواج في كتابها: «بعض التأمّلات حول الزواج»، الذي ما زال يُقرأ اليوم بوصفه مقرباً راديكالياً، فهي وإن كانت تقرّ بأنّ الزواج مؤسسة إلهيّة، وتعتقد بأنّه يتعين على المرأة، في نطاق الحياة الزوجيّة، واجب طاعة الزوج، فإنّها تُحاجج، في الوقت عينه، بأنّ جُلّ الزيجات ضارّة بالنساء، وأنّ الرجال يمارسون سلطتهم وقوتهم بطريقة تعسفيّة ومُفرطة، ما يُجبر النساء على تسليم أمر عقلائيّتهنّ واستقلالهنّ إلى شركاء غير لائقين، بيد أنه لا مناص من ذلك إن دخلت الزوجة المؤسسة الزوجيّة؛

فلا مجال للطلاق في معتقدات آسِتل المسيحية الصارمة. لكنها تُلمح، مع ذلك، إلى أنه من الأحسن لمعظم النساء ألا يتزوجن بأية حال، وكتبت في ذلك تقول: لعلهنَّ إذا ترؤَّين في الأمر وتأملنَّ به، لا يتزوجنَّ إلا ما ندر».

وتتوافق هذه الحجَّة الهدَّامة مع دعوتها لمجتمع نسويٍّ انفصاليٍّ، في كتابها: «مقترح جاد»، حيث يمكن للمرأة أن تكون متحللة في مكان ما من العروض الجنسية والرومنسية، وقد تظلُّ في مأمن من المحاولات الشريرة التي يقوم بها الرجال الماكرون.

تبدو آسِتل متناقضة، إذ تتجاوز فلسفتها النسوية مع حسِّ اجتماعيٍّ مُحافظ بدرجة مفرطة، ومن الممكن أن يعترها النقص في أحيان كثيرة؛ فمقترحها المتعلق بإنشاء مكانٍ تعليميٍّ خاصٍّ بالنساء، مثلاً، يستهدف على نحو صريح نساءً ينتمين إلى طبقة بعينها، فضلاً عن امتلاكهنَّ موارد مائيَّة وفيرة، أولئك هنَّ «ناس الطبقة المخمليَّة» القادرات على منح «خمس مئة أو ستمئة جنيه» يرصدنها للمشروع. وهكذا، فإنَّ كتابتها لا تشغل بالنساء الفقيرات أو نساء الطبقة العاملة، بل إنها تؤيِّد التراتبيَّات الاجتماعيَّة الطبقيَّة، فليست آسِتل نسويَّة على الصُّعد جميعها. ولعلَّ المراقب يرى تركيزها على التحوُّل الذاتي الفردي للمرأة، عوض المقاومة الجمعيَّة، بوصفه استجابة غير كافية للاضطهاد الأبويِّ.

وليس هذا فحسب، فهي تقلِّل من قيمة الجسد المادي بما هو نقيض للعقل والروح غير المادَّيين، ويجعلها هذا على خلاف مع التقليد النسويِّ المتين الذي يعيد تأكيد أهميَّة التجسيم، ويفسِّر الإغلاء من شأن العقل على أنه مُتضمَّن للمُثل الذكوريَّة. كما أنَّ المركزيَّة التي تجلِّتها معتقداتها

المسيحية داخل نظامها النسوي والفلسفي لا تتناغم، ربما، مع القراءة العلمانية المتعاضمة، ولا تتماشى مع عالم غالباً ما تهتم فيه المؤسسات الدينية والمنظومات العقدية بدعم السلطة الأبوية.

وعلى الرغم مما سُقناه آنفاً من قضايا، تبرز آستيل بوصفها امرأة كرّست نفسها لأخواتها من النساء الأخريات، منحازة للشأن النسوي وتعزيز قدرات المرأة. فبمقدورنا، على الرغم من أن النسيان قد طواها بُعيد وفاتها، أن نعثر على أصداء لأفكارها على امتداد تاريخ الفكر النسوي، كما يربط الباحثون عملها بالتنظير النسوي الحديث حول السلطة والاستقلالية والانفصالية، فضلاً عن الأعمال المتأخرة التي تربط فكرها بظاهرة «التلاعب بالعقول» (gaslighting)، ويزعم بعض آخر أنها أول مفكرة نسوية إنجليزية لم تؤثر على عدم المساواة بين الرجل والمرأة فحسب، وإنما أقامت نظريات حيال تلك اللامساواة، ودعت لعلاجها، بل طرحت حلولاً.

وإذا رغب القارئ في التعرف على عمل آستيل على نحو أفضل، فعليه أن يمسك بكتابها: «مقترح جاد للنساء»، ويغوص فيه، فهو كتاب ثاقب، وظريف، وقاس حتى هذه اللحظة. فضلاً عن أنه يمثل مقدمة فائقة لهذه الفيلسوفة اللامعة التي لا تحظى بما تستحقه من تقدير.





# ماري وُلستونكرافت

(1759-1797م)

بقلم: ساندرين برجييه (Sandrine Bergès)

ربما تكون ماري وُلستونكرافت معروفة بصورة أفضل من النساء الأخريات في هذه المجموعة، على الرغم من أن اسمها غريب بصورة ما. ومع أن شهرتها، اليوم، ترجع إلى دفاعها الجسور عن حقوق المرأة، فضلاً عن دعواتها لإصلاح التعليم جذرياً، فإن هذا الاعتراف بجهودها لم يأت إلا مؤخراً. وقد اشتهرت وُلستونكرافت بسبب كتاباتها إبان حياتها، لكن سمعتها في السنوات التي أعقبت وفاتها عرفت انحداراً حاداً، بسبب خيارات حياتها لا أعمالها الكتابية (إذ كشف زوجها تفاصيل شخصية كثيرة في السيرة التي عقدها حول حياتها). وقد اشتهرت كرهة أخرى، رفقة النسويات من غرار: فيرجينيا وولف، و«إما جولڈمان»، في مطالع القرن العشرين. ومن جديد فإن حياتها لا أعمالها هي التي جذبت الانتباه إليها.

لقد عثرتُ على ماري وُلستونكرافت أوّل مرّة بفضل زميل لي تنبّه إلى ندرة النساء في منهجنا الدراسي المتعلق بمساق تاريخ الفكر السياسي.

وكان أن عرض كتاب: «دفاعاً عن حقوق المرأة» (1792)، إضافة إلى كتب المنهاج، فقرأت الكتاب خلال الأيام القليلة التالية، ولم التفت، إثر ذلك، إلى الوراء مطلقاً.

ولدت ماري ولستونكرافت في لندن عام 1759، وقد ورثت أسرتها، إثر ولادتها بفترة وجيزة، معامل تصنيع من جدّها لأبيها، ولما كان أبوها سيّكيراً ومُقامراً فقد عنى هذا أن الأسرة دخلت في حالة من الفقر المُدقع ما إن بلغت ماري سنّ المراهقة، ما اضطرّهم إلى التنقّل الدائم تجنّباً للدائنين، فأهمل، إذّاك، تعليم ماري. وإذ كانت هذه الأخيرة طفلة ذكيّة وفُضوليّة، فإنّها أفادت من أيّ مكتبة وقعت عليها، وتعلّمت على نفسها تعليماً قوياً بصورة ما (على الرغم من عدم معرفتها باللغتين اليونانيّة واللاتينيّة، ولم تكن تتحدّث الفرنسيّة بطلاقة كما تمثّت). ولشدّ ما هو أسرّ تتبّع مهاراتها الكتابية عبر رسائلها، بدءاً ممّا تبادلته مع صديقتها جين آردن من مراسلات غلبت عليها الأخطاء الإملائيّة والصياغة الفقيرة، وكان ذلك في بيفرلي، يوركشير، وانتهاءً برسائلها الرقيقة والدقيقة والجميلة التي كتبتها عن البلدان الاسكندنافيّة في نهاية حياتها.

إنّ نشأة ولستونكرافت قد علّمتها كذلك درساً مؤلماً حول ما يعنيه أن تعيش المرأة في مجتمع لا تملك فيه حقوقاً خاصّة بها؛ فقد كان والدها رجلاً عنيفاً يضرب أمها كلّما اغترّته نوبة سكر. وعلى الرغم من أن توصيفات ماري شبه الخياليّة لأمّها تشي بأنّها كانت أمّاً قاسية، إذ تشكو من قلة اهتمام والدتها بها، وعدم اكتراثها بعامة، فإنّ زوجها؛ وليّمْ جُدُون، يخبرنا بأنّ ماري كانت تُعشّكر أمام حجرة نوم والدتها



حماية لها في الليالي التي يعود فيها والدها ثملاً، وما من ريب أن تجربة العيش في ظل والدٍ عنيفٍ منحتهما فهماً مبكراً لما يمكن أن تعنيه تبعية المرأة في الحياة الزوجية. وفي وقت لاحق حين كانت في العشرينيات من عمرها، اشتكت شقيقتها المتزوجة حديثاً من عنف زوجها، وأنها لا تستطيع البقاء معه، فعمدت ولستونكرافت، من فورها، إلى تدبير فرار أختها، وأخذت على عاتقها موضوع سلامتها منذ تلك اللحظة. ربّما لأن ولستونكرافت اضطلعت بتعليم نفسها منذ البداية، فقد تمثّلت عنايتها الأولى، بما هي كاتبة وإحدى مساعبيها الأولى لكسب عيشها، في موضوع التعليم، فأنشأت رفقة شقيقاتها وصديقتها المقربة؛ فاني بلذ، مدرسة للفتيات في نيوينجتون جرين التي كانت آنذاك قرية في شمال لندن. لم تدم المدرسة طويلاً، فقد انتقلت «فاني» إلى البرتغال صحبة خطيبها، وألمّ بها مرض شديد بعد أن وضعت مولودها، فسافرت ماري إلى البرتغال في محاولة لإعانة صديقتها، لكن «فاني» ما لبثت أن ماتت، وحين قفلت ماري عائدة إلى لندن كانت المدرسة قد أفلست. في أيّما حال، مثّلت التجربة جانباً مهماً من حياة ولستونكرافت، إذ عُنت في الكثير من كتاباتها بتعليم الفتيات.

عندما أفلست المدرسة، كانت ولستونكرافت مثقلة بالديون، فلجأت، أول ما لجأت، إلى تأليف كتاب، وكان بعنوان: أفكار حول تعليم البنات (1787)، عمدت فيه إلى تطوير حجج تهدف إلى تحقيق المزيد من المساواة بين الجنسين في التعليم، ولا سيّما حين يتّصل الأمر بالتفكير المجرّد، كما نافحت عن حقّ الفتيات في السفر إلى الخارج قبل أن يدلفن إلى بيت الزوجية مُحتجة بأن هذه ميزة يستأثر بها الرجال دون النساء،

أي السماح للرجال باختبار العالم قبل الاستقرار لبناء منزل وأسرة. وقد كانت مبيعات الكتاب كبيرة، كون الكتب التي تتناول مبحث التعليم كانت رائجة في ذلك الوقت، وكان ناشرها؛ جونسون، متخصصاً في هذا الحقل. بيد أن ماري ظلت ترسُف في ديونها، فعلمت نفسها الفرنسية، واضطلعت بالعمل مربّية لأسرة أرسطراطية بروتستانتية إيرلندية تُدعى أسرة كينغسبورو، ولم تحقّق نجاحاً كبيراً في عملها هذا، فلقد امتعضت من سطحية مستخدميها ونزوعاتهم الاستبدادية، ومع ذلك فقد كوّنت صداقة أبدية مع واحدة من هؤلاء؛ مارغريت، وكانت هذه معجبة بشخصية ماري. كما استثمرت ماري وقتها من جديد لرصد مخزونها من الأفكار الفلسفية وبنائه، وقد جاءت تعليقاتها المتكررة حول التأثير السلبي للأعراف الأرسطراطية على المجتمع بعامة، والفتيات الصغيرات بخاصة، دون ريب، مما رصدته في إيرلندا. وقد أفادت ماري هنا، أيضاً، من استعارة الكتب من إحدى المكتبات، فقرأت، في أثناء إقامتها مع أسرة كينغسبورو، جان جاك روسو؛ الفيلسوف السياسي الفرنسي من القرن الثامن عشر، الذي اشتهر في إبانة برواياته بقدر ما اشتهر بكتابات التربوية والسياسية. وإذ ألهمتها كتابات روسو، التي مثلت مزيجاً من السيرة الذاتية، والقصص، والفلسفة، فقد رسمت خطة لكتاب حملت بطلته اسمها؛ ماري. وتحكي «ماري. رواية» (1788) قصة امرأة شابة أهملت في طفولتها، لكنها تعمد إلى إنماء عقلها عبر القراءة والكتابة، وتصاب ماري بخيبة أمل في الصداقة أول الأمر، ومن ثمّ في الحبّ، لكنها تعود لتستعر في علاقة حب غير جسدية بين رويين.

لم تتألف ماري ولستونكرافت مع أرباب عملها حتى تلبّث معهم لفترة طويلة، فعادت أدراجها إلى لندن. وكان ناشرها؛ جوزف جونسون، هو أول من قصّدت هناك، وقد قدّم لها، من ساعته، مسكناً فوق متجره، فضلاً عن توظيفها مترجمة ومراجعة في مجلته المسماة: «المجلة التحليلية»، ومكثت هناك في الفترة من (1787-1792)، وداومت على العمل لدى جونسون حتى وفاتها عام 1797.

وقد عني عملها ناشرة أن ولستونكرافت لم تكن بحاجة للبحث عن مشترين أو مُشترين قبل أن تتمكن من تأليف كتاب، فقد كانت هذه هي الطريقة التي حصل فيها معاصروها على عقد مع الناشر، وذلك من خلال جمع تعهّلات كافية لشراء الكتاب بمجرد أن ينتهي الكاتب من تأليفه، بما يشخص صورة مطابقة لما يسمّى التمويل الجماعي في العصر الحديث. أما جونسون فقد كان مدركاً طبيعة الكتب الرائجة، فحرص على أن تكتب ماري المزيد من النصوص التعليمية لصالحه.

ألّفت ولستونكرافت (بعد كتابها: «ماري: رواية») كتابين هما: «مختارات للسيدات الشابّات»، و«قصص أصلية من الحياة الواقعية» (1788)، وهذا الأخير حكايات أخلاقية تدور بين معلمة وتلميذتين كُلفت بتعليمهن، يتدارسن العالم، وكيفية احترام الآخرين سواء كان هؤلاء رجالاً أو نساءً، فقراء أو أثرياء، أو حتى حيوانات.

بقي التزام ولستونكرافت بقضية التعليم ملازماً لها حتى نهاية حياتها، ويعدّ كتابها الأكثر شهرة: «دفاعاً عن حقوق المرأة»، من نواح عديدة، أطروحة في الإصلاحات التعليمية. وذهبت إلى أنه من الضروري أن تتعلّم النساء، كما يتعلّم الرجال، إن هنّ أرذن أن يتبوأن مكانهنّ اللائق في المجتمع.



اضطلعت ماري في كُتَيْبِهَا: «دفاعاً عن حقوق الرجال» (1790)، بأوّل ردّ على إدموند بيرك حين هاجم صديقها ومعلمها؛ رِثْشَرْدُ بُرَايْنِسْ، في كُتَيْبِهِ الَّذِي عقده ضدّ الثورة الفرنسيّة، وقد أوضحت فيه، لأوّل مرّة، إيمانها بأنّ الحرّيّة تعني التحرّر من الهيمنة، واستصحاباً فإنّه من المهم أن يكون المرء مُستقلاًّ إلى الحدّ الذي يكون فيه مُؤَهَّلاً وقادراً على اتخاذ قراراته بنفسه. وعليه، فإنّ الأَقْنَانِ الفرنسيّين؛ ما قبل الثورة الفرنسيّة، كانوا تابعين لعجزهم عن مواجهة أسيادهم، ولعدم امتلاكهم القدرات الفكرية التي تمكنهم من معرفة ما يعنيه القيام بذلك، وكذا الأمر بالنسبة للمرأة التي تعتمد في حياتها الماديّة على زوجها فإنّها غير حُرّة، وإنّ لم تكن مدركة ذلك، لأنّ ثَمّة عدداً من الخيارات التي لا تستطيع، ببساطة، القيام بها دون موافقة زوجها. ووفقاً لهذا الاعتبار، فإنّ الزواج غير المتكافئ يتبدّى حالة استبداديّة مكافئة لحالة السَيِّد والعبد. وقد نافحت وُلُستونكرافت، في كُتَيْبِهَا: «دفاعاً عن حقوق الرجال»، عن المثل الجمهوريّة العليا للثورة الفرنسيّة مُحاججة بأنّ فقراء فرنسا حكمتهم علاقة تبعيّة مُفرطة بأغنيائها، تلك العلاقة التي لم يكن من اليسير عليهم الانعتاق من إسمارها، لأنّ جزءاً منها عمل على إضعاف قدرتهم على التفكير المستقلّ. وهكذا، فقد مثّلت معركة وُلُستونكرافت الأولى كفاحاً بالإنابة عن الفقراء، لا النساء على وجه الخصوص.

نشر جونسون كُتَيْب وُلُستونكرافت، ولم يفعل ذلك مع ردّ تومس بين: «حقوق الإنسان» (1791) الذي ظهر بعد بضعة أسابيع. وكان جونسون هو من أشار على ماري بتأليف كتاب: «دفاعاً عن

حقوق المرأة»، عندما رأى أنها تقع في نوبة اكتئاب في العام التالي. وقد فعلت ذلك، معرّجة على المسألة المتعلقة بكيفية تأثير النمط الجمهوري على النساء، وكيف أنّ «افتقارهنّ» إلى التعليم، بصفة خاصّة، هيأهنّ لحياة الخضوع. وقد استبقت ولستونكرافت غيرها في التنبيه على الفكرة التي مؤدّاها أن المضطّهدين يكتفون، أحياناً، أولوياتهم ورغباتهم على نحو يناسب واقعهم، مُحاججة بأنّ الأفراد الخاضعين يفقدون، في غالب الأمر، الإرادة لاسترداد حريتهم، ويعمدون، عوض ذلك، إلى «معانقة أغلاهم»، وينظرون إلى حالهم هذا على أنه حال طبيعي، بل مرغوب فيه أحياناً.

وما إن صدرت الطبعة الثانية من كتابها: «دفاعاً عن حقوق المرأة»، حتى أشار عليها جونسون، من جديد، بالسفر إلى باريس للكتابة عن الثورة. وقد وصلت ماري إلى باريس في أواخر عام 1792، عندما بدأت محاكمات الملك، وكتبت من باريس تقول: إنّ اقتياد لويس إلى قاعة المحكمة كان من أوائل المشاهد التي أبصرتها، وأنّ رهبة المشهد، وكرامة الملك المهدورة، جعلها تبكي. كما التقت ولستونكرافت في باريس بجيلبرت إملاي؛ رجل الأعمال الأمريكي الذي أصبح عشيقها، وقد حملت جرّاء هذه العلاقة عام 1794، وسجّلت نفسها (زوراً) زوجة له في السفارة الأمريكيّة، لكي لا تسجن كونها امرأة إنجليزيّة، وقد ارتحلت إلى الضواحي طلباً للأمان، ثم انتقلت إلى مدينة لوهافر بعد أن وضعت ابنتها «فاني». وفي العام 1794م (خلال إقامتها في فرنسا التي امتدت لعامين ونصف)، ألّفت ولستونكرافت كتابها: «رأي تاريخي وأخلاقي في أصل الثورة الفرنسيّة وتقدّمها»،

وهو مراجعة لنصوص من وضع كُتَّاب ثوريين من أمثال: ميرابو، وبريسو، وكوندورسيه.

بينما كانت ماري منهمكة في كتاباتها والعناية بمولودتها الجديدة في لوهافر، عاش «إملاي» في لندن مع مُغَنِّية أوبراليّة، فحاولت ماري أن تتحرّر حين اكتشفت ذلك، وكي يستنقذها، فضلاً عن إبعادها -دون ريب- عن طريقه، عمد إملاي إلى إرسالها في رحلة إلى إسكندنافيا للتحقُّق من فقدان شحنة فضة هربها من فرنسا. وهكذا، انطلقت ماري لاستكشاف الشمال الأوروبي تحملُ معها تفويضاً قانونياً وابتثها الرضيعة رفقة خادمة فرنسيّة، وقد سَطَّرت في ذلك الإبان كتابها: «الرسائل المكتوبة خلال إقامة مقتضبة في السويد، والنرويج، والدانمارك» (1796)، حمل أفكارها الاجتماعية والسياسيّة، فضلاً عن الجماليّة حول إسكندنافيا.

عندما قفلت ولُستونكرافت عائدة من إسكندنافيا، عرّفتها صديقتها؛ ماري هايز، على الفيلسوف وليّم جُذون الذي التقته مرّة في منزل جونسون، فعدا الاثنان عاشقين، ثم اقترنا حين علمت بأنها حامل عام 1797. وقد عملت، خلال فترة حملها، على تأليف روايتها: «ماريا، أو مظالم امرأة» (نشرت بعد وفاتها عام 1798)؛ الرواية التي يرى بعض النقاد أنها تكملة للكتاب الثاني: «دفاعاً عن حقوق الرجال». تتصدّى رواية ماريًا لثيمة الهيمنة، وكيف أنها يمكن أن تلحق الأذى بالمرأة بصرف النظر عن خلفيتها الاجتماعية، فتسرّد قصة امرأة أرسقراطية؛ ماريًا، متزوجة من رجل مُتعسّف سجنها في مشفى المجانين خشية أن تهجره مُضطَحَبَةً طفلتها معها. أما سجّانها فقد



تعرّضت لسوء المعاملة منذ طفولتها، فعاشت في الشوارع ممتهنة البغاء قبل أن تتمكن، بضربة حظ، من تعليم نفسها والحصول على هذا العمل. وتحكي الرواية الكيفية التي تتعلّم المرأتان بها، رويداً رويداً، الثقة بعضهما في بعض، واستجلاء ما يجمعهما من مشتركات، فضلاً عما يميزهما من اختلافات.

وبدأت، خلال تلك الفترة أيضاً، بتأليف كتاب عن تربية الأطفال، أكّدت فيه الأدوار المتساوية للأمّ والأب، كما وضعت ملاحظات لأطروحة فلسفية ثانية، لكنها لم تكمل أيّاً من المشروعين بسبب وفاتها بحمى النفاس في سبتمبر من عام 1797، بعد عشرة أيام من إنجاب ابنتها الثانية؛ ماري.

انتحرت فاني إملاي؛ ابنتها الأولى، في بواكير مُراهقتها. أما ماري جُذون؛ ابنتها الثانية، فقد ورثت شغف أمّها بالكتابة والترحال، وميلها التعس للخائنين من الرجال، وقد مضت بها الحياة لتتزوج الشاعر؛ بيرسي شلي، ولتكتب واحدة من أعظم روايات الأدب الإنجليزي: «فرانكشتاين».

لم تكن ولستونكرافت الفيلسوفة الوحيدة التي شدّت على أن تتعلّم المرأة بصورة أفضل، ولا هي الوحيدة التي حاججت، فعلياً، بأن قدرات المرأة مُعادلة لقدرات الرجل، ولم تكن، كذلك الأمر، أوّل من استنكر الأعراف الاجتماعية التي حالت دون أن تكون المرأة ما تستطيع أن تكونه، بيد أنّها كانت من أوائل الذين دافعوا عن مثل هذه الآراء، وشدّدوا على وضعها موضع التنفيذ، ولم تكن آراؤها مقترحات وحسب؛ سواء كانت قصصاً للأطفال أو أطاريح حول

الفلسفة السِّياسِيَّةُ، فَإِنَّ كُتَابَاتِهَا هِيَ دَائِمًا تَعْلِيَمَاتٌ قَصْدُ مِنْهَا التَّغْيِيرُ  
وَأَنْ تَوْضِيعَ مَوْضِعِ الْمَهَارَسَةِ، وَهِيَ تَتَشَارَكُ، بِذَلِكَ، مَعَ فَلَا سِفَةِ مُعَا صِرِينَ  
مِنْ أَمْثَالٍ: مَارْثَا نَوْسْبَاوْمَ، وَأَمَارْتِيَا سِنْ، فَقَدْ تَمَثَّلَ عَمَلُهَا فِي تَغْيِيرِ الْعَالَمِ،  
وَتَحْلِيلِ أَسْبَابِ الْمَعَانَاةِ، وَالْمُحَاجَّجَةِ عَنْ أَنْجَحِ عِلَاجٍ.





# هاريت تاييلز مل

(1807-1858م)

بقلم: هيلن مكابي (Helen McCabe)

لقد طغت المكانة الأكاديمية لزوج هاريت تاييلز الثاني؛ الفيلسوف «جون ستوارت مل»، على مساهمتها الفكرية لفترة طويلة من الزمن، على الرغم من أن هذا الأخير بذل وسعه لتقدير عملها عالياً، حين وصفها بأنها الملهم والمحاورة والمعينة له في أعماله، بل وشريكته في التأليف. وغالباً ما يستند استبعاد رواية «ستوارت مل» إلى الانتقادات الشخصية الموجهة لـ «تاييلز مل». وعليه، فإني أحاول، هنا، تبديد بعض ضباب النفور وكراهية النساء من ناحية، وثناء ستوارت من ناحية أخرى، فلقد كانت تاييلز إنسانة، وامرأة، وشخصية استثنائية. ولدت هاريت في لندن في الثامن من أكتوبر لعام 1807، وهي ابنة هاريت وتوماس هاردي (جراح)، ولها خمسة أشقاء(\*)، وقد عمدت إلى معارضة سلوك والديها، شديد الأنانية. تلقت هاريت تعليمها في المنزل،

(\*) لها ستة أشقاء (توماس؛ جون؛ وليم، إدوارد، ألفرد؛ آرثر)، وشقيقة (كارولين)؛ حسب موقع إلكتروني منسوب لعائلتها. انظر: (<https://harriettaylormill.com/family-tree/>) - (المراجع)

وتعلّمت لغات عدّة، وتوسّعت في قراءة الأدب والتاريخ والفلسفة، فضلاً عن متابعة الصحف والدوريات. وعلى الرغم من أنّ العديد من القصاصات والرسائل، التي تركتها، يُثبت شكايتها مُعبّرة بأنّ «قلمي لن يُواكب مشاعري»، فإنّ أعمالها المكتملة قشيبة وفخمة.

يذكر معاصرو هاريت أنّها حازت جمالاً فائقاً: فقد كانت جدياء، وذات وجه بيضويّ تعلوه عينان واسعتان ذواتا لَوْنٍ بُنيّ داكن. أمّا شعرها فأسود طويل ومُسرّح على شكل عقائص تُؤطّر وجهها، وتمتلك هاريت بشرةً تجعلها تبدو جميلة حين تلبس الأصفر من الثياب «كما تظهر في صورة لها في معرض الصور الوطني». ليس هذا فحسب، فقد كانت مُتّقدة الذهن والعاطفة، وصاحبة خيالٍ خصب، وفكرٍ ثاقب. فضلاً عن كونها عنيدة، وودودة، ورصينة، تغدو، في بعض الأحيان، غَضبي ولكن من أجل الحقّ، فهي تَمُتّ القسوة، والظلم، والتفاهة، والخداع الفكريّ والعاطفيّ.

اقرنت عام 1826 بجون تايلر؛ وهو تاجر جملة يبيع المُستحضرات الدوائيّة، وقد حدّث عنه هاريت فوصفته بالمستقيم والكريم، وأنه «رجل جسور، ومُكرّم، يحمل آراء ليبراليّة، فضلاً عن تمتّعه بتعليم عالٍ، وأنّه أخذ بتلايب قلبها». وُلد ابنُها الأكبر؛ هربرت، عام 1827، وأعقبه «الجزنون» (المعروف باسم حاجي «Haji») عام 1830، ثم هِلن «Helen» (المعروفة بـ «Lily») عام 1831.

كانت هاريت وجون تايلر فاعليْن في نمطٍ راديكاليٍّ من السياسة، مُنخرطين في حلقة الفكر الحرّ التي ضمّت -عَرَضاً- ستيوارت مل. وكان هذا الأخير يتعافى، دون علم أصدقائه، من «اكتئابٍ حادٍّ» تَأَتَّى

من فقدان الإيمان بالإصلاحات التي نُشئ على العمل لتحقيقها على يد والده «جيمس ميل»، رفقة صاحب مبدأ المنفعة الشهير؛ «جرمي بنتم». وقد كتبت تايلز ميل عن ذلك تقول: «لقد تداعى الأساس الذي قامت عليه حياته بالكامل»، واستيأس من العثور على «قوة في الطبيعة تفي بأن يبدأ بتشكيل شخصيته من جديد»، ولقد وقع على هذه القوة في هاريث.

كان ستيوارت ميل، فيما يبدو، بمثابة صاعقة رعدية عبرت سماء صيفها، مثلما كانت هي وميض البرق الذي شق ظلمة حياته، وما هو غير وقت قليل حتى وقعا في حب عميق. وعلى الرغم من سعي تايلز ميل للانفصال عن زوجها، فإن ستيوارت ميل اعترض على ذلك كما كتب: «على الرغم من أن دربهما افرق، فإنها يمكن، بل يجب، أن تلتقي كرة ثانية، فليس هذا نهاية الأمر». وكان ذلك كما قال.

كتبت تايلز ميل غير مقالة حول الزواج، وحقوق المرأة، وقضية تعليم المرأة، وسلطة المجتمع على الفرد، ولا سيما على شخصية المرأة الأخلاقية وسعادتها في تلك الفترة. ويتصف تحليل تايلز بالدقة، والتعقيد الفكري، والابتكار. كما تفصل بين الجنس (sex) وما نُسّميه اليوم الجندر «النوع الاجتماعي»، موضحة أن هذا الأخير، وإن يكن متجذراً في النساء اللاتي تحصلن على تعليم منذ الولادة، فإنه في أصله بناء اجتماعي، ويحدد العناصر الأساسية لما يمكن أن يطلق عليه، في الوقت الحاضر، النظام الأبوي. كما تشتد بنقوداتها على السلطات التي يمارسها الأزواج على الزوجات، وكذلك السلطة الماكرة التي يمارسها المجتمع لتشكيل -وتشويه- العقل الفردي، وتقدم أطاريح جريئة حول طبيعة الزواج



الحققیة (القائمة على مقایضة الجنس بالعیش)، والعوار الذي تنطوي علیه مواتیق الزواج المتداوله، واستحالة الطلاق، والتشريع لتعبیرات المودّة بین أناس راشدين ومتوافقين. فضلاً عن أطاریحها فیما خصّ أهمیة السعادة فی تنمية الذات، والفردیة، والتمتع بالحیة عوض الرفض الزاهد لها. لیس هذا فحسب، فقد ربطت بین الجنس والأخلاق على نحو مثير للجدل، وكتبت:

«یتبدی الجنس، فی معناه الحقیقی والأرفع، بوصفه الطریقة التي یتجلی بها کل ما هو أرفع وأفضل وأجمل فی طبیعة البشر... ذلك الشیء الذي یسط الحواس المادیة، ویصقلها إلى أقصى حد... كما أنه یحقق، كأفضل ما یكون التحقیق، الغایة من الخلق. وهذا یقول شیئاً واحداً: من یتمتع أكثر، هو الفاضل بلا منازع».

وما زال الجدل قائماً حول إن كانت «هی» (تایلر)، و«مل»، قد مارسا هذه الفلسفة ووضعها موضع التطبيق، لكن تایلر تصرّفت، فی أواخر سبتمبر من عام 1833، تبعاً لبعض آرائها على أقلّ تقدیر، فانفصلت عن زوجها الأول. وكانت تلك خطوة هائلة فی ظلّ قیود تلك الفترة من التاریخ؛ فلا حقّ -آنئذٍ- فی الانفصال القانوني، أو التواصل مع أطفالها، أو أيّ دعم مالی، فضلاً عن انعدام أيّ وسیلة، تقریباً، لكسب قوتها. وما لبث «مل» أن انضم إليها فی باريس، حیث أدرك الاثنان، فی آخر الأمر، مدى السعادة التي استجلبها كل واحد منهما لصاحبه. ولكن بقيت، كما أجمل ذلك ستيوارت مل

في إحدى رسائله، كلُّ العقبات الأخرى، أو بالأحرى تلك العقبة التي تحول دون استدامة هذه السعادة لبقية حياتها؛ وتتمثل في زوجها جون تايلز، وأطفالها الثلاثة.

ولقد أدركت تايلز ملٌ بأنها وستيوارت ملٌ ليسا الوحيدين اللذين يتوجب مراعاة سعادتهما دون غيرهما، فأزمت العمل وفقاً لمبادئها الأخلاقية، وسعت لتحقيق أقصى قدر من السعادة لكل واحد داخل هذه الدائرة، فرجعت إلى لندن؛ إلى زواج خالٍ من الحياة الجنسية، وإلى علاقة أفلاطونية مع ستيوارت ملٌ.

لم تتلبث تايلز طويلاً في منزل زوجها، ما أجبرها على العيش في عزلة اجتماعية، كما أملت بها وعكة صحيّة، بما في ذلك الشلل الجزئي. وعلى الرغم من ذلك، فقد كتبت تايلز، خلال الخمسة عشر عاماً التالية، بعض المقالات القصيرة عن الأخلاق والدين، ودخلت في حوار مع عمل ستيورات ملٌ، وانتهت إلى القول بأنه لا بُدَّ من فصلٍ كاملٍ يضاف إلى كتابه: «مبادئ الاقتصاد السياسي» (1848)، وقد ضبطت المسار الكامل للكتاب، حين أقنعت «ملٌ» بأنه على الرغم من أنَّ قوانين الإنتاج قد تكون «ثابتة» (مثل قوانين الجاذبية)، فإنَّ قوانين التوزيع هي بناءات بشرية متغيرة. ويعني الوعي بهذه الحقيقة أنَّ وجود الأغنياء والفقراء ما عاد فجأة حقيقة راسخة من حقائق الطبيعة أو الدين، وإنَّما نتيجة مُتأتية عن النشاط البشري وانعدامه. واستتباعاً، لا يمكن خداع الطبقة العاملة التي تطالب بالإصلاح بحجّة أنَّ الأحوال لا يمكن تغييرها، فلا بُدَّ من إثبات أنَّ هذا هو أفضل ترتيب اجتماعيٍّ ممكن.

لقد جرى النظر في مسألة تحسينات الوضع القائم وبدائله في الفصل الذي أمّنته عليه تايلز مل في كتاب «المبادئ»، إذ تَجْمَلُ، هي وستيوارت في ثنايا الفصل المذكور، كيف ستؤدي مطالب العمال المتزايدة للاستقلال إلى رفضهم علاقات الأجور مع الرأسماليين، وتفضيل نظام تقاسم الأرباح، ورفضهم، في نهاية الأمر، أي صورة من صور الاعتماد على الرأسماليين بأيّة حال، وإنشاء تعاونيّات - عوض ذلك - بين المنتج والمستهلك. وسيؤول الأمر بكل ملكيّة خاصّة، من خلال عمليّة تدريجيّة من التغيّر العضوي والمرحلي، إلى تعاونيّات يُديرُها العمّال ويُسْغَلُونها، وسنكون، بذلك، قد وصلنا إلى مستقبل اشتراكيّ، يصبح بدوره «أقرب نهج للعدالة الاجتماعيّة، وأنفع تنظيم للشؤون الصناعيّة من أجل الصالح العام، وهو أمرٌ يمكن التنبؤ به في الوقت الحالي».

لقد عزّز كتاب «المبادئ» شهرة ستيوارت مل بوصفه واحداً من العقول الرائدة في عصره، وقد حاول ستيوارت مل أن ينسب لها الفضل في صفحة الإهداء، لكنّه ذكر في سيرته الذاتية (1873) بأنّ كراهيّتها للظهور حالت دون ذلك، بيد أنّه ما لبثت أن صدرت طبعة ثانية حضرت فيها تايلز حضوراً قوياً. وقد اغتلت صحّة جون تايلز عام 1849 على نحو خطير، فعادت تايلز مل إلى منزله من جديد، وقاتلت بلا كلل ضدّ مرضه ولا مُبالاته، ولكن دون جدوى.

وإذ باتت تايلز مل حُرّة رسميّاً للاقتران ستيوارت مل، فإنهما واجها العقبات المتعلقة باعتراض عائلته، فضلاً عن آرائها النسويّة المعارضة للزواج، التي أجملها ستيوارت مل في كتابه: «بيان حول



الزواج» (1851)، وعلى الرغم من ذلك فقد تزوجا عام 1852، وقد كتبت تايلز مل، خلال تلك الفترة، ونشرت: «تحرير المرأة» (1851)، وهو مطارحة مُمتدّة بشأن حقّ المرأة في التصويت، فضلاً عن شذرات سيّصار، في نهاية الأمر، إلى تضمينها في مؤلّف «إخضاع المرأة» (1869)؛ وهو نقد ستيوارت مل الشهير والثاقب لاضطهاد المرأة المبنيّ اجتماعياً. وفي وقت لاحق من ذلك العقد، عمل الزوجان؛ تايلز وستيوارت مل، لإنجاز السيرة الذاتية لهذا الأخير، وهي مجموعة من المقالات حول العنف المنزلي، وكتاب «عن الحرية» (1859).

يُنظر إلى كتاب «عن الحرية»، عامّة، على أنه إسهام ستيوارت مل الأكبر في الفلسفة السياسيّة، ومن المتعيّن أن يُعدّ كذلك إسهاماً لتايلز مل. وربما كان هذا الكتاب أحد أوضح ما كتب من دفاعات عن حرية التعبير وأكثرها حماسة على الإطلاق، فهو يشتمل على حجاج دفاعيّ شامل عن الحرية الشخصيّة، ويتمثّل ادّعاؤه الأساسي في أن لا يُمنع الناس بالقوّة من القيام بما يرونه نافعاً لهم إلا إذا أضرّ بالآخرين، ويتبدّى هذا موقفاً مناهضاً بشدّة للأبويّة، إذ يتشدّد ستيوارت مل، في كتابه «عن الحرية»، في مسألة أن صالح الفرد «المفترض» لا يمكن أن يستعمل ذريعة لإجبار الفرد على فعل شيء ضدّ إرادته. فضلاً عن ذلك، ثمة عنصر كمال قوي: إذ يدافع كتاب «عن الحرية» بشدّة عن أهميّة «الفردية» التي يجري إنشاؤها وتطويرها ذاتياً.

ولشديد الأسف، راحت صحّة تايلز، في ذلك الإبان، تتدهور، ولقد توفيت في أفينيون في الثالث من نوفمبر لعام 1858، أي قبل عام واحد من إصدار «عن الحرية»، وقد صدر ستيوارت مل

## الكتاب بهذا الإهداء:

«إلى ذكرى المحبوبة والمأسوف عليها، التي مثلت مصدر إلهامي،  
والمؤلفة المشاركة في كل ما هو فائق في كتاباتي، وإلى الصديقة والزوجة  
التي كان إحساسها العالي بالحق والحقيقة أقوى حافز لي، وكان  
استحسانها لما أقوم به مكافأتي التي لا تُدانيها مكافأة. إليها أهدي  
هذا الكتاب، وليس هذا الكتاب استثناء عن سابقه، فهو يخصها  
بقدر ما يخصني... لو كنت قادراً على أن أترجم للقراء نصف  
الأفكار العظيمة والمشاعر النبيلة التي انطوت في قبرها، لكُنْتُ  
وسيطاً أكثر نفعاً للقراء مما عساهم أن يفيدوا مما أسطره غير  
مُستحث أو مسنود بحكمتها الفائقة».

توفي ستيوارت مل في منزل يطلُّ على قبر هاريت عام 1873، وقد دفن  
إلى جانبها.

وفي الختام، فإن الظروف التي أحاطت بحياة هاريت تايلر مل  
وزمانها تُدلل على أن إسهاماتها في السياسة، والاقتصاد، والفلسفة  
بُخسَتْ، ولم يُعترف بها مُعاصروها، وقد آن الأوان لأن نقوم بما هو  
أفضل.





# جورج إليوت (ماري آن إيفنز)

(1819-1880م)

بقلم: كلير كارلايل (Clare Carlisle)

تُعدُّ جورج إليوت ملكة الأدب الإنجليزي دون منازع، بيدَ أنَّها تستأهل موضعاً في تراثنا الفلسفي. ولدت ماري آن إيفانس في نانيتين عام 1819، وتُوفيت بوضعها ماري آن كروس في لندن عام 1880، وقد قضت شطراً كبيراً من سِنِّي شبابها مُتمنيّة أن تُعرف بالسيدة لويس بسبب العلاقة الطويلة التي ربطتها بالكاتب جورج هنري لويس، غير أنها حين شرعت في كتابة الروايات في خمسينيات القرن التاسع عشر اتخذت اسماً ذكورياً مُستعاراً هو جورج إليوت، فقد أحسّت بأنّه لن يُعترف بهذه الروايات بوصفها إسهامات فلسفيّة جادّة إذا عرف بأنّها من تأليف امرأة.

وكان لدى الشابة ماري آن شهيةً فكريّة جامحة، بصورة مشابهة لشخصيّة بطلتها المشبوبة العاطفة والمُتهتكة، ماغي توليفير، مثلما جسّدتّها إليوت في رواية «الطاحونة على النهر فُلس» (1860). وما لبثت أن قادها

فضولها وحساسيتها الروحية بعيداً عن آفاق عائلتها الأنجليكانية المحافظة التي تنتمي إلى أدنى الطبقة الوسطى، وقد لازمتها في سِنِي يفاعتها عاطفة دينية شديدة، ولكنها في أربعينيات القرن أصبحت صديقة لمجموعة من المفكرين الأحرار قرب كوفنتري، وانتهت إلى نتيجة مؤداها: أن المسيحية تقوم على «مزيج من الحقيقة والخيال». ولقد أثرت -طوال حياتها- وجهات النظر الواسعة -وهي صفة أثرية لديها- والعقول المفتحة، والأرواح المفتحة على الآفاق، على كل ما هو ضيق وصارم وتافه.

وعلى الرغم من ذكائها اللامع وشغفها الكبير بالتحصيل العلمي، لم تتمكن إليوت من الالتحاق بجامعة أكسفورد أو كيمبرج، أو الكلية الجامعية التي تأسست حديثاً آنذاك، أو كلية كينجز، إذ لم يكن التعليم الجامعي ممكناً للنساء حتى أواخر القرن التاسع عشر، حين صار التعليم فيه متاحاً، ولكن لفئة قليلة من النساء في إنجلترا. وبناء عليه، فقد درّست ماري آن إيفان، قبل أن تصبح جورج إليوت، الفلسفة على نفسها. وبينما كانت تقرأ اشبنوزا عام 1843، كتبت لصديقتها، سارة هِنِل: «لا يمكننا أن نقاتل ونكافح بما يكفي في سبيل حُرِّية البحث».

وقد تنوّعت انشغالات إليوت على نطاق واسع، لتشمل النظريات العلمية الجديدة وتاريخ الدين، كما ترجمت عملين ألمانيين حديثين، يُعدّان منعطفين حاسمين في مسيحية القرن التاسع عشر: أولهما كتاب شتراوس الموسوم بـ «حياة المسيح» (عام 1846)، والثاني كتاب فيورباخ «جوهر المسيحية»، الصادر عام 1853. ليس هذا فحسب،

فقد ترجمت كتاب اسبينوزا «الأخلاق» الصادر باللاتينية عام 1856، وترجمت أيضاً جزءاً، على أقل تقدير، من كتاب اسبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة»، الصادر في أواسط أربعينيات القرن التاسع عشر، على الرغم من أن مخطوطة الترجمة مفقودة.

غيّرت ماري اسمها عام 1851 إلى صيغة أكثر تعقيداً هي ماريان، وانتقلت إلى لندن لتغدو المحرّرة غير الرسمي للمجلة الفصلية؛ وستمنستر ريفيو، وكان ذلك سابقة غير معهودة بالنسبة لنساء ذلك العصر، ودوراً وضعها، على نحو غير ظاهر، في قلب الحياة الفكرية الإنجليزية. وقد منحتها مقالاتها العديدة في المجلة المذكورة فرصاً للتعليق على الأدب الجديد، فضلاً عن القضايا الاجتماعية المعاصرة التي اشتملت على ما أطلق عليه الفيكتوريون: «مسألة المرأة»، أي موقع المرأة في مجتمع أبويّ شديد، بات يتقبّل شيئاً فشيئاً أفكار المساواة بين الجنسين.

مهما يكن من أمر، فقد قدّمت جورج إليوت، عبر رواياتها، أهمّ إسهاماتها الفلسفية، فقد منحها هذا الجنس الكتابي أرضية واسعة لاستكشاف الأسئلة المتعلقة بالحرية، والمسؤولية، والضعف الأخلاقي، والتمكين، فضلاً عن تطوّر الشخصية بداهةً. وأنتجت إليوت سلسلة من الروايات جلبت لها الثروة والشهرة وهي: «آدم بيد»، و«الطاحونة على النهر فُلْس»، و«سيلاس مارنر»، و«رمولا»، و«فيلكس هولت الراديكالي»، و«ميدل مارتش»، ورواية «دانيال ديروندا».

أظهرت إليوت، عبر هذه الروايات، أن الأسئلة المذكورة آنفاً ليست أسئلة مجرّدة، وإنما أسئلة معيشة عبر رجال ونساء متعيّنين ومتكدّسين



في عوالم اجتماعية مُعقّدة، تقتادهم شواغل ماديّة، وحوائج عاطفيّة، ورغائب رويّة. وعليه، تبسط قصص إليوت نظرة فلسفيّة للإناسي بما هم كائنات لا تختزل، ولكنها ذات حساسيّة عالية أيضاً. وعلى الرغم من أن شخصيّات رواياتها تتشكّل، غالباً، من خلال عادات قارّة، فإنها تصوّر الناس على أنّهم منفتحون، على نحو بُنيوي، على التغير والنشأة المستأنفة. ولعلّ ذلك يتّضح وضوحاً كبيراً في تطوّر شخصيّة سيلاس مارنر، حين تحوّل من مخلوق بائس و«ذاو» تحكمه علاقة ميكانيكيّة بأشياء حياته إلى أب وصديق مُحبّ ومحبوب، وكما يعلّق السارد: «فإنّ الإنسان، شأنه شأن المقبض أو الأنبوب الملتوي، ليس له معنى إن هو نأى بنفسه».

لا نكاد نعثر على فيلسوف أوروبيّ، في القرن التاسع عشر، لم يتأثر بصورة ما بأعمال إيمانويل كانط العظيمة التي حدّدت من نواح عديدة جدول أعمال الفلسفة الحديثة. وقد كان لما قام به صموئيل تايلز كولردج من إذاعة فلسفة كانط، في أوائل القرن التاسع عشر، تأثير قويّ على ذلك الجيل من الكتاب الإنجليز الذين اقتفت إليوت خطاهم، فضلاً عن انخراطها بنفسها عن كُتب في الفكر الكلامي. وبينما سعى المفكرون الميتافيزيقيون الطموحون مثل: شيلينج وهيغل، إلى تجاوز الثنائيّة الكانطيّة القائمة بين القوانين الطبيعيّة الحتميّة والحرية الأخلاقيّة المطلقة، فقد ركّزت إليوت على الأسئلة الأخلاقيّة والسيكولوجيّة، وتوافقت مع كانط في أنّ الدين يجدُّ مسوّغَه في الحياة الأخلاقيّة؛ تلك النظرة التي طوّرها فيورباخ الذي ألّت جورج إليوت بأفكاره، وأعجبت بها أيّما إعجاب. كما شاركت كانط ارتيابه في النظر العقلي

حيال الله، وما يتصل بذلك من أسئلة ميتافيزيقيّة. ومع ذلك، في حين رأى كانط أنّ الأخلاق يحكمها العقل، تبنت إليوت توجه الرومنسيين الذي يؤكد دور الشعور دون العقل، وكانت لها عناية خاصّة في الشعور الأخلاقي العميق (والافتدائيّ فعليّاً) المتعلّق «بالتعاطف» القائم بين نفسين بشريّتين؛ تلك الصلة التقمّصيّة التي طالما صوّرتها درامياً في رواياتها.

كما اختلفت إليوت عن كانط في رفضها مبدأه المثالي القائم على استقلال العقل الذاتي، فقد نظرت إلى الكائنات البشريّة بوصفهم مترابطين على نحو عميق وأنهم مُتشكّلون، تبادليّاً، عبر علاقاتهم ومواجهاتهم، ففي خاتمة رواية «ميدل مارتش» (1872) تقول: «ليس هناك مخلوق يمتلك كينونة داخلية صلبة إلى درجة كبيرة بحيث لا تتحدّد تحديداً كبيراً بما يقع خارجها»، ولعلّها استخلصت هذه الرؤية من كتاب اسبينوزا «علم الأخلاق»، وإن صبغتها بصبغتها الذاتية، إذ تظهر شخصيّاتها أن الحياة تأخذ، دوماً، صفة تفاعليّة؛ فهي «شخصيّات» تتشكّل عبر العلاقات العائليّة، والصدقات، والعلاقات الاجتماعيّة. ويُنظر، أحياناً، إلى إليوت بوصفها أنموذجاً للفيلسوف الأخلاقيّ الفيكتوريّ، وهو توصيف خاطئ؛ فقد كانت، في واقع الأمر، فيلسوفة أخلاقيّة تبعاً للمعنى العريض، إذ تمثّل انشغالها الأساسيّ بالازدهار البشري.

ترتني إليوت في روايتها الأخيرة «دانيال ديروندا» (1876) أنّ «الناس، نظير الكواكب، لديهم تاريخ مرئيّ وآخر غير مرئيّ. ويعمد الفلكيُّ إلى نسج أخياط الظلمة بطريقة الاستنباط الصارم،

مُفَسِّرًا كُلَّ قَوْسٍ مَرْتَيْنٍ فِي مَدَارِ الْكَوَاكِبِ التَّائِهَةِ. وَهَكَذَا، مِنَ الْمُتَعَيَّنِ عَلَى رَاوِي الْأَفْعَالِ الْبَشَرِيَّةِ، إِنَّهُ هُوَ قَامَ بِعَمَلِهِ بِسَوِيَّةٍ مُكَافِئَةٍ لِعَمَلِ الْفَلَائِكِيِّ، أَنْ يَخِيطَ مَسَارَاتِ الشُّعُورِ وَالْفِكْرِ الْخَفِيَّةِ الَّتِي تَقُودُ إِلَى كُلِّ لَحْظَةٍ مِنْ لَحْظَاتِ الْفِعْلِ الْبَشَرِيِّ، وَقَدْ كَتَبْتُ عَنْ هَذَا الْكِتَابِ تَقُولُ: «قَصِدْتُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْكِتَابِ مُتَّصِلًا بِكُلِّ شَيْءٍ آخَرَ قَائِمٍ هُنَاكَ».

أَنْجَزْتُ إِلَيُوتَ مَهْمَةً فِلْسَفِيَّةً عَمِيقَةً مُتَوَسِّلَةً الشَّكْلِ الْأَدْبِي لِلرَّوَايَةِ، وَتُمَثِّلُ ذَلِكَ الْمُنْجَزَ فِي إِبْرَازِ تَرَاطُفِ الْعَالَمِ الْبَشَرِيِّ، إِذْ أَظْهَرْتُ الصَّلَاتِ الْمَعْقُودَةَ بَيْنَ الْقُوَى الْبَيِّنِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ وَالسِّكُولُوجِيَّةِ، وَقَامَتْ بِذَلِكَ، غَالِبًا، عِبْرَ عَقْدِ مَشَابَهَاتٍ بَيْنَ الشَّخْصِيَّاتِ الرَّوَائِيَّةِ وَالْأَحْدَاثِ. وَحِينَ نَقْرَأُ رَوَايَاتِهَا، نَجِدُ أَنْفُسَنَا فِي وَضْعِيَّةٍ خَيَالِيَّةٍ غَرِيبَةٍ، تَتِمَثَّلُ فِي وُلُوجِنَا، فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ، شَبَكَةَ الْعَالَمِ الْخَيَالِيِّ (حَيْثُ نَشْعُرُ بِالتَّأَثُّرِ لَمَّا يَحْدُثُ هُنَاكَ، وَتَسْرِي تَفْسِيرَاتُنَا وَتَعَاظِفَاتُنَا فِيهِ) وَخَارِجَ هَذِهِ الشَّبَكَةِ، مَا يَجْعَلُنَا نَسْتَجْلِيهَا بِصُورَةٍ كُليَّةٍ. وَحِينَ تَصِفُ الرَّاوِيَةُ فِي «مِدِلْ مَارْتَش» نَفْسَهَا بِأَنَّهَا: «تَعْمَلُ عَلَى تَفْكِيكِ مَصَائِرِ بَشَرِيَّةٍ بِأَعْيَانِهَا، وَمَعَايِنَةِ الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي نَسَجَتْ بِهَا وَتَشَابَكَتْ»، وَحِينَ تَتِمُّ هَذِهِ «الْمَعَايِنَةُ» نَكُونُ قَدْ عَايَنَّاهَا نَحْنُ أَنْفُسُنَا كَذَلِكَ. وَهَكَذَا، يُعَيِّنُ الْفِعْلُ الْقَصَصِيُّ لَدَى إِلَيُوتَ عَلَى إِرْشَادِنَا إِلَى مَا عَدَّهُ سُقْرَاطُ الْعَمَلِ الْجَوْهَرِيَّ لِلْفِلْسَفَةِ، أَلَا وَهُوَ مَعْرِفَةُ أَنْفُسِنَا.

اعْتَقَدْتُ إِلَيُوتَ، مِثْلَ اسْبِينُوزَا، أَنَّ مَعْرِفَةَ الْذَاتِ تَسْتَجْلِبُ ضَرْبًا مِنَ التَّحَرُّرِ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الظُّرُوفَ الْخَارِجِيَّةَ تَظَلُّ دَائِمًا خَارِجَةً عَنْ سَيِّطَرَتِنَا. وَقَدْ وَصَفْتُ مُوِيرَا جَاتِنُزَ؛ الْفِيلَسُوفَةَ النَّسُوبِيَّةَ الْمُخْتَصَّةَ بِفِلْسَفَةِ اسْبِينُوزَا،



فلسفة جورج إليوت «بأنها تقوم على مبدأ الحتمية، ومع ذلك فإن إليوت تؤمن بالحرية وتوسّع المعرفة عبر الكفاح البشري».

وغالباً ما أظهرت إليوت شخصياتها عبر اكتساب الأخيرة فهماً أكبر لذواتها، فتغدو بذلك مُكتفية وقانعة، ولنضرب مثلاً بشخصية النجار؛ آدم بيد، الذي يكشف أن تجاربه في المعاناة والحُب تعمّق فهمه، وتمنحه شعوراً بـ «الوجود الفسيح» و «الحياة الممتلئة»، مثلما صاغ ذلك آدم: «إنّه شعور يمنحك نوعاً من الحرية».

بنّت إليوت، كذلك، العديد من الشخصيات التي تُحقق في فهم ذواتها، فضلاً عن فهم الآخرين، ففي رواية «دانيال ديروندا»، على سبيل التمثيل، يتعيّن على غونْدِلِنْ هازلث الجميلة المزهوة بنفسها أن تقدّر إن كانت ستَقْتَرِنُ بغيراندكورت؛ الرجل الثري الذي لا تُحِبُّه، وتستعرض إليوت مجموعة الأسباب التي دفعت غونْدِلِنْ إلى قبول الخاطب، والدخول طوعاً في زواج بائس ومُدْمَر؛ فهي لم تفهم شخصية غونْدِلِنْ، وكانت تبحث عن حل لمشاكل عائلتها المالية، وضمان سلامة والدتها. ليس هذا فحسب، فقد كانت تتوق إلى أن تكون مركز اهتمام، وكانت تطلب الرّاحة المادّية، وقد منعتها كبرياؤها أن تعمل مرّية، وهي الفرصة الوحيدة التي عرضت عليها. لم تكن غونْدِلِنْ مُحْطئةً بشأن غيراندكورت وحسب، وإنّما لم تع طبيعة الحرية البشريّة، ففي مُفْتَتَح الرواية تعتقد غونْدِلِنْ أن الحرية تعني أن تشقّ طريقها الخاص. وتمثّلت واحدة من أسباب موافقتها على الاقتران بغيراندكورت في توقّعها؛ المبني على حكم خاطئ، أن الأخير سيقوم، بوصفه زوجها، «بكلّ ما تتمناه»، وأفضى حُكْمُهَا الخاطئ إلى أن أصبحت خاضعة لإرادته المستبدّة.

وعلى الرغم من أنَّ إليوت لا تمنح غونْدُلِنْ هذه نهاية سعيدة تقليدية، إلا أنَّ الأخيرة تبدأ، في النهاية وَعَبْرَ أخطائها وصادقاتها، بتقدير الحرِّية الروحية المتأثية من فهم الذات.

إن عمق كتابات إليوت الفلسفي ميّزها عن كبار روائتي عصرها، ويتجلى هذا في معالجتها موضوع الزواج، الذي كان موتيفاً مركزياً في روايات القرن التاسع عشر، بيد أنه ما عاد، في معالجة إليوت الروائية، مجرد حبكة تتوسّلها لمدّ القارئ بشعور لذيذ (النهاية السعيدة)، فقد قاربت الزواج بوصفه موقعاً للتفكير الجادّ في الوضعية البشرية، إذ يشخص الزواج، في رواياتها كما في الحياة، مكان لقاء بين الطبيعة والثقافة، والرغبات الجنسية والمواجد الروحية، والحياة الخاصة وتلك العامة، وبين ما هو رومَنْسيّ وعاديّ، والخيار الشخصي والتوافق، والعاطفة المشبوبة وضبط النفس، والتمكين والتبعية المتبادلة، ذلك أنَّ التحدي، بالنسبة إلى بطلات إليوت، لا يقوم على مجرد العثور على الرجل المناسب والاحتفاظ به - كما هو الحال في روايات جين أوستن - وإنما في إيجاد الطريقة الصحيحة للزواج.

وعلى الرغم من أنَّ مُقاربة إليوت للقضايا الاجتماعية تبدو، أحياناً، ذات طبيعة محافظة بصورة ما، فإنّها كانت مُدْرِكةً الفرق الشديد القائم بين عيش المرء في وئام مع عائلته وجيرانه، والمراعاة الخنوعة للأعراف الاجتماعية الخانقة. وقد ارتكنت، في ذلك، على تجربتها الرومانسية الخاصة، التي كانت مُعقدة وغير تقليدية، للتفكير بعمق في المسألة المتعلقة بالكيفية التي تعثر فيها على السعادة المنزلية دون أن تكون أسيرة لها. وتبرز من بين شخصياتها الناجحة نساءً استطعن انتهاج طريق وسط

(لا حلاً وسطاً ولكن مساراً أعمق) بين الالتزام بالعرف (convention) ومُفارقته (non-conformity). ففي رواية «آدام بيد» (1859)، تكتشف دأينا مُرسُ المبشرة الميثودية الشابّة أنّ حياتها ذات الطبيعة الانفصاليّة تنأى بها عن عائلتها، وتُقصيها عن القرية التي تمنحها بيتاً، وتُعلمها علاقتها مع آدم أنّ الحبّ الرومنسيّ لا يتوجّب أن يكون غواية تأخذها من رسالتها الحقيقيّة، إذ يمكنها الزواج والاستقرار من توجيه «قوّة نمط عيشها» بطريقة تُقوّي المجتمع بتمامه.

تعمدُ إليوت، أيضاً، إلى وضع شخصيّاتها في تحدٍّ قوامه اجترار طريقة وسطى بين الأثرة ونكران الذات، إذ تسعى بطلاتها جميعهن؛ دأينا مُرسُ، وماجي توليفر، ورومولا دي بارددي، ودوروثيا بروك، حثيثاً إلى السيطرة على رغباتهنّ المغرقة في الذاتيّة، لكنهنّ لا يستطعن الارتقاء بأنفسهنّ إنّ هنّ قَمَعْنَهَا. وهكذا، تتحدّد المأساة في رواية «الطاحونة على نهر فُلْس» في أن البطلة؛ ماغي، لا تعثر على حلٍّ لهذه المعضلة، وإذ استنفدت الاحتمالين كليهما، فإنّها لا تجد مكاناً تؤوب إليه إلا في أعماق نهر «فُلْس». أما بالنسبة لدأينا ودوروثيا، فكما أنّ الزواج يَكشِف عن طريق وُسطى بين الأثرة ونكران الذات، فإنّه طريق وُسطى بين الالتزام بالأعراف الاجتماعيّة ورفضها. وبخلاف ذلك، يتعيّن على رومولا أن تقدّر إنّ كانت ستترك زوجها الخائن والفاسد أخلاقياً. لكنّ إليوت لا تطرح حلاً سهلاً لهذه المعضلة، وتُظهر، عوض ذلك، رومولا وقد أدركت أنّها تواجه مأزقاً أخلاقياً عميقاً هناك «حيث انتهت قُدسيّة الطاعة، وبدأت قُدسيّة التمرد».



إِنَّ الاعتراف بـجورج إليوت بوصفها صوتاً فلسفياً قوياً لا يُعزّز من شهرتها فحسب، وإنما يُعزّز الفلسفة أيضاً، وذلك بإعطاء التجربة النسوية وزناً أكبر مما تُسمح به العديد من النصوص الفلسفية الكبرى. ويَحْتُنّا هذا الاعتراف على قبول الذكاء العاطفي بما هو مسألة حاسمة في عملية فهم ما يعنيه أن تكون إنساناً، وكيف تحيا حياة كريمة، كما يُذكرنا بأن أكثر الفلاسفة حكمة هم الذين يعينوننا في معرفة السبب الكامن وراء صعوبة الحياة وتعقّدها، وهم الذين يضعون الأسئلة الأخلاقية في مكانها الطبيعي، أي داخل اشتباك المشاعر والعلاقات البشرية.



## إِيدِثْ شَتَانِينْ

(1891-1942م)

بقلم: جيه هِتِرْلِي (Jae Hetterley)

ربما كانت حياة إِيدِثْ شَتَانِينْ غير المتعلقة بسيرتها الفلسفية أكثر شهرة لغير الفيلسوف. وقد أصبحت إِيدِثْ، المولودة لأبوين يهوديين، مُلحَدة في سنوات مراهقتها قبل أن تتحوَّل إلى الكاثوليكيَّة الرومانيَّة بعد ذلك بسنين، حين بلغت سنَّ الرشد، ثم ما لبثت أن أصبحت راهبة بعد الفترة التي أمضتها في أروقة الأكاديميا، وقد رُحِّلَتْ -اختِرازِيًّا- إلى دَيْرٍ في هولندا، قبل أن تندلع نيران الحرب العالمية الثانية بوقت قصير. وجرت حملة أمنية، في أعقاب بيانٍ أصدره الأساقفة الألمان عام 1942، استهدفت المتحوِّلين إلى الكاثوليكيَّة من اليهود، فقَضَتْ إِيدِثْ -إِثْرَهَا- في «الآوشفيتس» في التاسع من شهر أغسطس لعام 1942م في الغالب، وهي الآن واحدة من القديسين الشفعاء في أوروبا.

أما في الحقل الفلسفي، فإنَّ إِيدِثْ تُمَثِّلْ شخصيَّةً ثانويَّةً ربما بصورة مُجْحَفَةٍ، فقد كانت، إِبَّانَ مسارها الفلسفيِّ القصير، جزءاً من واحدة من أكثر الحركات الفلسفية إثارة في القرن العشرين، أي الظاهراتيَّة



(الفينومينولوجيا: phenomenology)؛ تلك الحركة التي اشتملت أو ألهمت غيرها من الفلاسفة الشهيرين مثل: مارتين هايدجر، وحنة أرنت، وجان بول سارتر، وسيمون دي بوفوار. كانت إيدث ثانياة اثنين في ألمانيا تتحصل على دكتوراه في الفلسفة، وكان المشرف على رسالتها إدْمُنْد هُسرْل؛ مؤسس الفينومينولوجيا الحديثة، وقد عملت «مساعدة» له.

ولا بُدَّ لنا أن نفهم الفينومينولوجيا أولاً، قبل أن نتصدى لفهم عمل شتاتين. ولنضع ذلك على نحو بسيط، فنقول: إنَّ الفينومينولوجيا تستهدف مَوْضَعَة أوصاف المفرد الأول للتجربة البشرية بوصفها تنويراً فلسفياً. وتتبدى طريقة هُسرْل الأكثر شهرة بما هي ردُّ على الشكليَّة الراديكاليَّة مُثَلَّة في السؤال القديم حول الكيفيَّة التي نستطيع بها العثور على أَرْضِيَّات لمعرفتنا بقدر ما هو ممكن التشكيك بمعتقداتنا جميعها. يقتضي التغلب على الشكوك الاعتراف بمعتقد واحد لا رَيْب فيه تبعاً لديكارت، ما تبقى مِنْ معرفتنا ذلكم هو الكوجيتو: أنا أفكر إذن أنا موجود. غير أنَّ هُسرْل اتخذ تكتيكاً مختلفاً، مُحاججاً بأنه حتى لو كان بمقدوري التشكيك بحقيقة خبراتي جميعها، فإنَّ ما لا أقدرُ على التشكيك به هو أنني أخبرُ الأشياء؛ (فعل الاختبار). وعليه، فإنه بِمُكْنَة الفلسفة أن تتجاوز الشكليَّة إنَّ هي بحثت في طبيعة الخبرة، بما هي خبرة، أي على نحو ما تُخْتَبَر. وقد قصد هُسرْل إلى مُجاوِزة الشكليَّة عبْرَ إخراجها من المشهد (اللعبة)، وقد استلزم ذلك إعادة توجيه البحث الفلسفي نحو بنى الخبرة (القصدية)، والدفع به بعيداً عن مسألة المعرفة. وتتمثل الصفةُ المائزةُ للفينومينولوجيا في إظهار كيف أنَّ مَوَاقِفنا الطبيعيَّة تجاه المشاكل

الفلسفية المُعطاة لا تتساق مع نتائج تفكيرنا حول طبيعة قُصديَّتينا، وقد اتَّخذ عملُ إيدث المبكر هذا المسار، وكان محور رسالتها الرئيسي في الدكتوراه حول مشكلة العقول الأخرى، فبالنظر إلى أننا لا نمتلك مُدخلاً إلى الحالات الذهنية لكلِّ واحد من الآخرين، ينشأ السؤال: كيف يكون بمقدورنا أن نعرف على وجه اليقين أن هؤلاء يمتلكون حالات ذهنيَّة مشابهة لحالاتنا، أو أن هؤلاء، حقاً، حالات ذهنية في الأصل؟ ويتحدَّد الرَّد التقليدي إزاء هذه المشكلة في أننا نستدلُّ بالاستنباط على وجود العقول الأخرى، أي عبر تفاعلاتنا الاجتماعية، إذ نجد لدى الآخرين استجابات مماثلة لاستجاباتنا؛ فنحن نصرخ حين نغضب، ونضحك حين نصادفُ أمراً مُضحكاً، ونصرفُ النظر عن أمر آخر حين يمسُّنا الضُّجر. وهكذا يستطيع المرء، بسبب هذه المتشابهات، أن يستنتج، عبر عقد التشابهات، أن الآخرين يمتلكون عقولاً مثل عقله. غير أن إيدث شتاين ترى خلاف ذلك، مُحاجة - عوض ذلك - بأننا نتعرَّف العقول الأخرى عبر تجربة المواجهة «empathy»، وبذا تكون شتاين قد قامت بأخصُّ حركة من حركات الفينومينولوجيا، وهي أننا حين نتفكَّر بتجربتنا، فإننا نجد أشكال التفاعل الاجتماعي جميعها تختلف عما تراه الإجابات التقليديَّة، إذ يستلزم الاستنباط أن نقوم بقفزة ما في النطاق المعرفي «في ثنايا الفعل المعرفي»، وذلك بالقفز من رؤية الجسد المادِّي «الفيزيقي» إلى نقطة الاستنتاج بأنَّ له حالات عقليَّة. بيدَ أننا لا نمتلك خبرة بحالات المرء العقليَّة بما هي مُميَّزة عن جسده الفيزيقي، فكلاهما يمثل هويَّة واحدة، فنحن لا نختبر أجساداً وحالات، وإنما نختبر أشخاصاً. إنَّ الخبرة الوجدانيَّة بالنسبة

لشتائين هي تلك التي يتبدى فيها الآخر بوصفه شخصاً أصلاً. وبذلك، فإن ما نخبره هنا ليس حذساً فيزيقياً يحتاج منا الأمر أن نستنبط أنه يمتلك حالة عقلية سعيدة مثل تلك التي نمتلكها، وإنما نتعرف شخصاً سعيداً.

وهكذا، فمن الممكن توصيف فكر شتائين بوصفه فكراً متأثراً بهزل أشد تأثير، ومع ذلك لم تكن شتائين مجرد تلميذة في مدرسته. لنضرب لذلك مثلاً، فبينما عمد هزل، ابتداءً وانتهاءً، إلى مقارنة الفينومينولوجيا بما هي شكل من أشكال المثالية المتعالية (أي أن المواضيع التي نخبرها هي، بصورة ما، تتبع العقل)، فإن عمل شتائين يوحى بأنها واقعية النزعة بصورة حازمة. فضلاً عن ذلك، فقد بدأت إثر تحوُّلها إلى الكاثوليكية، تنخرط في فلسفة الدين واللاهوت بطريقة لم يُجرَّبها هزل البتة، وقد تبدى كتابها «المتناهي والكائن اللانهايي»، الذي ألفتُه عام 1950 حين كانت راهبة، محاولة ظاهرة للجمع بين الفينومينولوجيا والميتافيزيقا السكولائية واللاهوت. ولا يتمظهر تطور شتائين الأساسي فيما أقامته من حجاج بأن معرفة العقول الأخرى مُعطاة مُسبقاً وحسب، وإنما في أنها مُعطاة عبر تجربة المواجهة، وذلك عبر التمييز المباشر للآخر بما هو شخص. ولا شك في أن هذه المفاهيم المتعلقة بالمقاربة المباشرة، والتصنيفات الفلسفية ذات الطبيعة السجالية، التي تتأني عبر الانطباعات الشخصية الأولى «المباشرة»، هي طرق فينومينولوجية في المحل الأول.

وقد نظر هزل إلى الفينومينولوجيا بما هي مشروع تعاوني قريب من العلم، يقوم على مجموعة من الفلاسفة الذي يعملون معاً في حقول



فينومينولوجية مختلفة، ولكن ضمن البنية الرئيسية ذاتها. في واقع الحال، ما إن أتمت شتائين برنامج الدكتوراه حتى أصبحت مساعد بحث لدى هُسرل، فأصبحت بذلك في قلب المشروع الفينومينولوجي، وهناك حيث الوقائع المُرّة لوجود المرأة في الفلسفة تُطلُّ برأسها. وتمثل عمل شتائين الرئيسيّ حالما أصبحت مساعدة لدى هُسرل في جمع نصوصه حول فينومينولوجيا الزمن والعمل عليها وتحويلها إلى مخطوطة جاهزة للنشر، وقد كانت تلك النصوص بمثابة مجموعة متباينة قوامها: قائمة من المحاضرات تتأرخ بدءاً من عام 1950 فصاعداً، بالإضافة إلى بعض القصصات المبكرة والمتأخرة، بل ينضاف إليها بعض المقالات الجديدة التي أضافها هُسرل بقصد مساعدة شتائين.

اقتضى عمل شتائين الذهاب إلى ما هو أبعد ممّا هو مُنتظر في العادة من المُحرّر؛ فهُسرل لم يُنجز مُسوّدة أولى لشتائين كي تُقدّم شتائين بعض المُقترحات، أو تضع بعض التعديلات لإخراج المخطوطة وتنسيقها، وإنما شرعت بالعمل على مواد متباينة، وتنسيقها، وتغيير تسلسلها لبناء سردٍ فلسفيّ مُحكم إلى أن تتحصّل على مُسوّدة أولى. وتُظهر كثرة مُراسلات طلاب هُسرل، بما في ذلك مُراسلات شتائين، أنّ طريقته في العمل كانت متقلّبة على نحو شديد في أحيان كثيرة، فغالباً ما كانت تتأثر به مُشكلات بأعيانها لفترات قصيرة (لكنّها مُكثّفة)، وذلك على حساب طلبته في غالب الأمر. وما كان هُسرل يمتلك الحماسة للمشروع إلا بعد أن تكون شتائين قد استعملت المُسوّدة الأولى، ولكن ما لبث أن انتهى عقد شتائين، وتعيّن عليها أن تتخذ قراراً بشأن مُستقبلها. لقد أرادت شتائين أن تستكمل شهادة التأهيل للأستاذية؛

وهي مؤهل ضروري لشغل كُرسي أكاديمي دائم والإشراف على أطروحات الدكتوراه في ألمانيا، غير أنَّ هُسرل رفض طلبها، فغادرت الأكاديمية العلمانية في آخر الأمر، والتحقّت بالتدريس في المؤسسات الكاثوليكية، وقد أُجبرت على الاستقالة من عملها هذا أيضاً عندما حلَّ النازيون في السلطة عام 1933م. وقد بقيت مخطوطاتها عن الزمان مركونة بعيداً دون مساس لعقد من الزمن، ذلك أنه على الرغم من كلِّ ما فعلته شتاتن لاجتراح طريقها الخاص داخل المدرسة الفينومينولوجية، فإنَّ مسارها المهني قد انقطع على نحو حاسم بسبب رفض هُسرل مقترحها الذي تقدّمت به لاستكمال شهادة التأهيل للأستاذية. ومن الصعب التوثق من السبب الدقيق، بيد أنَّ تعاونها الوثيق مع هُسرل، الممتدَّ لسنوات معدودات، إذا أُخذَ بالاعتبار، يستبعدُ بقوة أنَّ يُعزى ذلك إلى شائبة تشوب عملها، ولنذكر مثلاً واحداً يشهد بالسوية الرفيعة لعمل شتاتن: لقد كان الكتاب الذي أصدره هُسرل عام 1928 تحت عنوان: «في فينومينولوجيا الوعي الباطني للزمن»، هو حصيلة المخطوطة التي عملت عليها شتاتن. يُنسب العمل إلى هُسرل، ومحرّره المفترض هو هايدجر، صحيح أنَّ الكتاب صدر ضمن سلسلة الكتاب السنوي للبحوث الفلسفية والفينومينولوجية، الذي كان هُسرل وهايدجر مُشاركين فيه ولا بُدَّ أنَّ هايدجر قد أسهم، بصورة ما، في إعداد المخطوطة للنشر، بيد أنَّ الشرط الأكبر من العمل التحضيري الفلسفي كان من صنع شتاتن، فلم توكل إليها مهمّة العمل على ملاحظات هُسرل وتحويلها إلى مخطوطة، لما كان هنالك مخطوطة، بيد أنَّ ما نُسبَ إليها من فضل

في النص المنشور اقتصر على ملحوظة أدخلها هايدجر تقول إن شتائين أعدت محاضرات هُسرل للنشر.

من الصعب أن نميز العمل الذي اضطلعت به شتائين عن ذلك الذي اضطلع به هُسرل، لكنها تستأهل، دون أدنى شك، أكثر مما تُنسب إليها من فضل. ومن المتعين علينا، هنا، أن نسجل أنه لم يكشف عن ذلك كله حتى ظهرت الترجمة الإنجليزية عام 1991م، وذلك عبر مُقدّمة المترجم؛ جون بارنت برو. وحاصل الأمر أن مسيرة شتائين الأكاديمية قد عطلت بأثر من نزعة هُسرل القائمة على التمييز بين الجنسين - والقانون النازي العنصري لاحقاً - وكذلك بسبب أن هُسرل وهايدجر لم ينسبا لها ما أنجزته.

تخبر الفترة القصيرة التي أمضتها شتائين في الأكاديمية، بغير طريقة، بأن مُنجزات النساء الفلسفية لا يُقلل من شأنها فحسب، وإنما يجري تجاهلها في بعض الأحيان تجاهلاً كلياً. ويتجه المشتغلون بالفلسفة، بأثر مما يميل إليه الفلاسفة في تفكيرهم، في بحوثهم موضوعياً نحو الضروري والحقائق الكونية «العالمية»؛ تلك الحقائق التي لا تتأثر بطوارئ الحياة العادية وتحيزاتها. وفي حقيقة الأمر، لم تُمارس الفلسفة يوماً في عالم تجريدي، وما كان بمقدور الفلاسفة أن يكونوا مُنبئين عن طوارئ زمننا بما يحمل من خصوصيات، وينظر العديد إلى الصورة العامة للفيلسوف بما هي صورة مُترهة عن النقائص، بيد أنها انعكاس للقوى السياسية المهيمنة في زمانها، وهي صورة بيضاء وذكورية وذات منزع قائم على التغاير الجنسي، ولا يمثل ذلك ضرباً من السياسات «العاجية» غير المؤثرة: ففي حالة شتائين - وفي واقع الأمر، في حالة العديد



من النساء الأخريات والأقليات داخل حقل الفلسفة - كانت ثمة آثار ماديّة قاهرة استولدتها الصورة المذكورة. أما فيما خصّ هُسرل وهایدجر، فإنّهما يتشاركان المسؤولية عن أفعالهما في حالة شتاتين بخاصّة، حتى في الوقت الذي لم يكونا فيه في موضع المسؤولية تماماً. ولكن، يتعيّن علينا أن ننظر إلى العوائق المؤسّسية التي ما زالت قائمة في الأمكنة التي تسمح بأن تمضي مثل هذه الأفعال دون حساب، بل إذا ما أراد أحد ما أن يُسلّم بأنّ الأشياء تحسنت بصورة ما في الوقت الحاضر، فإنّه يتعيّن علينا أن نتساءل عن السبب في ندرة وجود أقليات في المناصب الأكاديمية التابعة لأقسام الفلسفة.

بيد أنه من غير الممكن إعادة كتابة التاريخ، وما جرى لـ «شتاتين» لا يمكن إصلاحه، ولكننا نستطيع خلق بيئة أكاديمية مضيافة وأكثر تنوعاً، حيث لا تبقى أصوات الفئات المهمّشة في دائرة التهميش، وحيث نتحدّى الصورة الذاتية المتغطرسة لدى الفلاسفة في أعمالنا، ونستدخل أصواتاً، مثل أصوات النساء المضمّنة في هذه المجموعة، في مناهجنا الدراسية، فبقدر ما يتعيّن على الفلسفة الانخراط في العالم الذي كُتبت فيه، فقد تبقى الكثير ممّا يتوجّب القيام به.



# حَنَّة آرِنْت

(1906-1975م)

بقلم: ربيكا بَكْسْتِن (Rebecca Buxton)

كان من الصعب أن تعثر على كتاب أصول التوتاليتارية (1951)، وهو المؤلف السياسي الأشهر لَحَنَّة آرِنْت، في أيٍّ من مكتبات أمريكا في نوفمبر من عام 2016، في حين نفدت هذه الدراسة الكبيرة حول اللاسامية، والإمبريالية والتوتاليتارية، في الولايات الأمريكية جميعها بعد انتخاب الرئيس دونالد ترمب. لقد وصفت آرِنْت، في ثنايا كتابتها عن طبيعة الحكم التوتاليتارية في ألمانيا النازية، مجموعةً بعينها من الناس غَفَلَ عنهم السياسيون غفلة تامّة، وورد فيها كتبت قولها أنّ هذه المجموعة موجودة، بصورة ما، في الأقطار جميعها، وأنّها تتكوّن من الغالبية العظمى من تلك الأعداد الكبيرة من الناس المُحايدين، وغير المُبالين سياسيّاً؛ أولئك الناس الذين لم ينضمُّوا يوماً إلى حزب سياسي، وقلَّما توجَّهوا إلى صناديق الاقتراع. ومن الممكن أن ينسحب كلام آرِنْت على الوقت الحاضر.

ولدت آرِنْت لعائلة ألمانية يهوديّة علمانيّة في مدينة هانوفر الحديثة، وقد كانت آرِنْت طفلة وحيدة في عائلتها، وامتلكت رغبة عارمة



في التعليم. وقد أَخْبَرَت اليَوْمِيَّاتِ المَطْوَلَةُ التي دَوَّنَتْهَا أُمُّهَا عن «طفلة مُشْرِقة» تقرأ كُلَّ ما تقع عليه يداها، وحين دخل أبوها في مراحل متقدمة من مرض الزُّهري الذي قضى به إِبَّانَ طفولتها المبكرة، كان من عاداتها أن تجالسه وتشاركة لعب الورق حتى ساعة متأخرة من المساء. وَقَدْ لَازَمَتْ آرِنْتُ أُمُّهَا بعد أن وافى أباهما الأَجَلَ، وعلى الرغم من أنَّهما كانتا سعيدتين بهذه الرفقة، فَإِنَّ حَنَّةَ رَثَتْ، فيما تلا ذلك من سنين، ما قَاسَتْهُ من يُثْمٍ في مرحلة الطفولة. مهما يكن من أمر، فقد طَوَّرت، بِأثر من الوحدة التي علَّمت صباها فضلاً عن عشقها للكتب، شغفاً عميقاً بالفلسفة.

صَرَّحت حَنَّةُ آرِنْتُ في مقابلة تلفزيونية شهيرة أجراها معها غونتر غاوس في برنامج «إلى الذات» (عام 1964) بقولها: «لقد عرفت، دائماً، أَنِّي سأدرس الفلسفة... لقد قرأت كانط، ولعلَّك تسأل: لِمَ قرأته؟ (وإجابتي) كانت المسألة بالنسبة لي إمَّا أن أدرس الفلسفة، أو أن أُغْرِقَ نفسي». لقد مَضَتْ، فعلاً، فيما عزمَت عليه، والتحقت بجامعة برلين لدراسة الفلسفة، فضلاً عن تَفْرِيعها في اللاهوت واللغة اليونانية، ثُمَّ ما لبثت أن انتقلت إلى جامعة فيليبس في ماربورغ، حيث درست على الفيلسوف القارِّي الشهير مارتين هايدجر، بَيِّدَ أَنَّ حَنَّةَ لم تذكر -في الغالب- هايدجر؛ المفكر البارز الذي انضمَّ لاحقاً إلى الحزب النازي، إلا في سياق الإحالة على علاقتها الرومنسية التي جمعتها به. وقد اقترنت حَنَّةُ عام 1929، بعد أن انتهت علاقتها الغرامية بهایدجر، بـ«غونتر شتيرن» (المعروف على نحو أفضل باسمه الأخير غونتر أندرياس)، وهو زميل دراسة هايدجر.

وقد تنبأت آرنت بأنّ الحزب النازي سيحلّ في السلطة قبل أن يتّضح هذا لمعظم المحللين السياسيين بعدة سنين. وانخرطت بشدّة، عام 1933م، في فعاليات تنظيميّة مناهضة للنازيّة، وما لبثت أن اعتقلها الجستابو بسبب جمعها أدلّة على خطابات الكراهية المضادّة للسّامية، وامتدت فترة اعتقالها إلى ثماني سنوات، لكنّها فرّت من السجن عبر مصادقتها لحارس السجن الذي وصفته بأنّه ذو شخصيّة جذّابة، ثم هربتها منظمة صهيونيّة إلى فرنسا، حيث يُحال على حلقة آرنت من الأصدقاء هناك بوصفهم من أعيان النخبة الأوروبيّة المثقّفة. وكانت تُضي، هناك، كثيراً من الوقت برفقة فالتة بنيامين (Walter Benjamin)، كما التقّت زوجها الثاني؛ الشاعر والفيلسوف هاينرش بلوشه (Heinrich Blücher).

لم تكن لـ آرنت عناية بالسياسة والتاريخ في سنواتها المبكرة، وحين سُئلت، لاحقاً، متى انخرطت في السياسة والنظرية السياسيّة، جاءت إجابتها محدّدة بتاريخ دقيق، هو 27 من فبراير لعام 1933، أي يوم حريق «الرايشتاج» (مبنى البرلمان) واعتقالات اليهود غير القانونيّة في ألمانيا، لقد شعرت آرنت منذ تلك اللحظة، كما قالت، بالمسؤوليّة، وما هي غير بضع سنوات إثر ذلك حتى جرّدت آرنت من جنسيّتها الألمانية عام 1937. وحدث أن اعتقلت السلطات الفرنسيّة عام 1940 لاجئين من يهود ألمانيا، وصفتهم بأنّهم «أغراب أعداء»، وأرسلتهم إلى معسكرات الاعتقال. أخذت آرنت إلى معسكر الاعتقال «جورز» (Gurs)، لكنها لاذت بالفرار منه خلال ما شهدته فرنسا من اضطراب إبان الغزو النازي لفرنسا، وما لبثت أن هربت إلى البرتغال، ومن ثمّ إلى أمريكا عام 1941،

إذ سافرت صحبة بلوشة بتأشيرة غير قانونية، ولم تحز المواطنة الأمريكية إلا بعد سنوات عديدة. لم تتحصل أمها مارتا على تأشيرة لأمريكا في مبتدأ الأمر، لكنها لحقت بها بعد عدة أشهر، وعلى الرغم من أن آرنث لم تعيش قط في بلد ناطق بالإنجليزية من قبل، فإنها سرعان ما أتقنت الإنجليزية، وشرعت في الكتابة من جديد، وسارت قدماً لتغدو واحدة من أشد المنظرين تأثيراً وإثارة للجدل في القرن العشرين.

ومن عجب أنها رفضت وسم «الفيلسوفة»، وربما كانت ستعترض بشدة - على إدراجها في ثنايا هذا الكتاب، فقد رأت نفسها منظرية سياسية، محتجة بأن توتراً مطرداً قد شاب علاقة الفلسفة بالسياسة. وذهبت إلى أنه من غير الممكن أن تكون محايداً في الشأن السياسي، حتى لو كنت فيلسوفاً محترفاً. كما كانت بعيدة كل البعد عن وصف نفسها بالنسوية، بل ذهبت، عوض ذلك، إلى أنه من غير الملائم أن تصدر المرأة الأوامر، بيد أنها طالما أكدت في أفعالها أنها لم تبق في القالب الذي أريد للمرأة أن تشغله، وفي هذا تقول: «لقد قمتُ دائماً بما أردت القيام به، ولم أبه مطلقاً إن كان ذلك عمل الرجال».

دأبت آرنث، بعد ما عايشته في ألمانيا وفرنسا، على دعوة الفلاسفة إلى التركيز على التجربة المعيشة عوض العناية بالمفاهيم السياسية المجردة. وكتبت في مقالتها الموسومة بـ «الفعل والسعي نحو السعادة»، عام 1960، تقول: «لقد اعتقدت، دائماً، بصرف النظر عن الكيفية التي ربما تبدو بها نظرياتنا تجريدية، أو الكيفية التي ربما تبدو بها الحجج مُنسقة، بأن ثمة حوادث وقصصاً تكمن وراءها؛ تلكم الأحداث



والقصص التي تُجمل، بالنسبة لنا على أقل تقدير، المعنى الكامل لأي شيء يتعيّن علينا أن نقوله... وينبغي أن تبقى حوادث التجربة الحية معالم طريق لتلك النظريات والمفاهيم».

في واقع الأمر، أدركت آرِنْت أن هويّتها اليهودية أثّرت دائماً في تفكيرها، ولقد كانت صريحة حول أثر الهولوكوست في عملها، مُصرّة في المقابلة المذكورة آنفاً: «كان اليوم الحاسم حين سمعنا بمعسكر الاعتقال (الأوشفيتس) إذ دأبت، قبل ذلك، على القول: حسناً، للمرء أعداء، وهذا أمر طبيعي. بل لم لا يكون للمرء أعداء؟». بيد أن أمر الهولوكوست كان مختلفاً أشدّ الاختلاف، فكانها هوة سحيقة قد فُتحت، فمن الممكن إصلاح أي شيء في عالم السياسة عند نقطة ما، لكنّ هذا الأمر لا يدخل في هذا الإطار.

من الصعب أن تُجعل كتابات آرِنْت أو أن تُجمل في نظرية واحدة مُتسقة، وقد كان المحور الأساسي لديها يدور حول طبيعة السياسة والوجود السياسي، وما زالت أصداء نقاشها (المُؤطر في كتابها «أصول التوتاليتارية») حول الكيفية التي تحوز بها الحكومات الشمولية «التوتاليتارية» القوة، تتردّد في جنبات العصر الحاضر. وتبدّى حُجّة الكتاب الأساسية في أن التوتاليتارية تبرز للعلن حين يكون الناس مُنبئين بعضهم عن بعض، تنشق في تلك اللحظة حركة سياسية تطرح قصة تزعم امتلاكها تفسيراً مجلي سبب تعاسة الناس، وتغدو هذه القصة قوية جداً بحيث تخلق سرديّة جارفة يتقبّلها الناس، ولا يستطيعون لها ردّاً. وقد أسّمت آرِنْت هذا الأمر بـ «الحكم من الداخل»، إذ تحتاج التوتاليتارية عقول الأفراد، واستتباعاً فإنها تغزو المجتمع برمته.

تُظهر حُجَّةُ آرنتُ الثانية، حول التوتاليتاريَّة، تأثيرها بآرسطو؛ تقول آرنت: إنَّ للكائن البشري جانبين؛ يتمثَّل الأوَّل بجانبه البيولوجيُّ أو بجسده، أمَّا الثاني فبجانبه السياسيِّ، ويتحقَّق نجاحُ الأنظمة التوتاليتاريَّة حين تختزلُ الناس في جانبهم البيولوجيِّ وتجرِّدهم من هُويَّتهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة. يُلخِّص ريتشارد بيرنشتاين في كتابه: «لمَ نقرأ الآن حنة آرنت؟»، نظريتها في التوتاليتاريَّة، مُحاججاً بأنَّ هدف التوتاليتاريَّة الأقصى يتحدَّد بـ «أنَّ يجعل الكائنات البشريَّة كائنات فائضة عن الحاجة». وقد فعلت الحكومات القوميَّة التوتاليتاريَّة هذا بتدميرها العفويَّة والفردية البشريَّتين. ويسمح تدميرُ البشر، بما هم كائنات سياسيَّة فاعلة وفق حِجاج آرنت، بأنَّ تُباد طوائف كاملة من الناس دون أن يتسبَّب هذا بضجَّة أو احتجاج عامٍّ؛ وهذا ما جرى بالضبط إبَّان الحرب العالميَّة الثانية.

وعلى الرغم من أنَّ آرنت لم تُقدِّم، ألبتَّة، حلولاً لصعود التوتاليتاريَّة، فإنَّها كانت معنيَّة بطبيعة التواصل السياسي. وقد عُنيَتْ، بخاصَّة، بالطرق التي يتعيَّن بها على المواطنين الانخراط في الحياة السياسيَّة، مُستلهمَةً ذلك من الدول المدينيَّة اليونانيَّة المبكرة، فقد كانت من أشدَّ المعجبين بسقراط مُعتقداً أنَّه الفيلسوف بلا مُنازع، ومن هنا عنايتها بالسَّجال المفتوح ومناقشة الأفكار، فالمجتمع السياسي المتطوِّر تطوُّراً حسناً هو ذلك المجتمع الذي يتبادل فيه أفرادُه أفكارهم السياسيَّة، فضلاً عما يمتاز به من ثقافة التسامح والصفح عن المُخطئين، إذ يتعيَّن أن تكون هناك مُداولاتٌ وسوق للأفكار؛ تلك الحُجَّة والعبرة التي لا بُدَّ لنا أن نستخلصها من عالم اليوم.

ولقد اكتسب عمل آرْنُث اهتماماً أكبر بسبب ما سُمِّي، مؤخراً، أزمة اللاجئين. وإذ كانت هي نفسها بلا جنسيّة لعدة سنين، فقد ارتأت أن وضعيّة الأناس المقتلعين من ديارهم تخبرنا الكثير عن وظيفة الدول القوميّة، فضلاً عما تخبرنا به عن الكيفيّة التي يتمكن الناس عبرها من تحقيق فعل سياسيّ هادف.

نشرت آرْنُث، بُعيدَ فرارها إلى أمريكا، مقالةً جريئة في مجلة يهوديّة صغيرة الشأن، حملت عنوان: «نحن اللاجئين» (عام 1943). وقد صدّرتها بنبرتها المتحدّية المعتادة بعبارة: «إنّنا لا نحبّ، في المقام الأول، أن ندعى باللاجئين»، وتابعت بالقول: إنّ التفاؤل، بالنسبة للناس المقتلعين في أوروبا إبان الحرب العالميّة الثانية، قد كان بلا أساس واقعيّ، بل لقد سمحت الشعوب الأوروبيّة، نقيض ذلك، «باستبعاد أضعف ناسِها واضطهادهم». وقد ناقشت آرْنُث في كتابها «أصول التوتاليتاريّة» ما دعت «التشرّد في حدّه الأقصى» مُحاجّةً بأنّ من حقّ اللاجئين ومن لا يحمل جنسيّة من الناس، بل «من حقّ الناس جميعهم أن تكون لهم حقوق». بيد أنّها كانت مُرتابةً أشدّ الارتباب بحقوق الإنسان المجرّدة «بصيغتها التجريديّة»، مُعتقدة أنّه ليس بالإمكان ضمان هذه الحقوق إلا عبر «الانتفاء إلى مكان بعينه»، إذ يحتاج كلُّ أحدٍ صلةً بمؤسّسةٍ سياسيّةٍ متعلّقةٍ بالشأن العامّ، كي يضمن حقوقه.

وفي سياق كتابتها عن المعاملة السيئة للناس المقتلعين على امتداد أوروبا وأمريكا، انتهت آرْنُث إلى القول: «ليس الجديد وغير المسبوق ماثل في فقدان الوطن، وإنما استحالة العثور على وطن جديد»، فقد حرّم اللاجئين ومن لا يحمل جنسية من الحصول على مؤسسات سياسيّة



من شأنها أن تُمكنهم من ممارسة حقوقهم، واستتباعاً فإنهم، بحسب آرنت، طردوا من الحظيرة البشرية. ومن اليسير أن نعقد مُشابهات لهذا السلوك مع ما يحدث اليوم، فثمة العديد من الناس المقتلعين محرومون من الحماية القانونية، وما زالوا لا يمتلكون «الحق في امتلاك الحق». وقد أمضت آرنت رذخاً غير قصير من حياتها مواطنة بلا وطن، إذ انتمت، عوض ذلك، إلى ما دَعَتْهُ (في «نحن اللاجئون») ضرباً جديداً من الكائنات البشرية في التاريخ المعاصر؛ ذلك الكائن الذي وضعه أعداؤه في معسكرات الاعتقال، وجعله أخلاًؤه في معسكرات الاحتجاز.

حين توفيت حنة آرنت بالسكتة القلبية عام 1975، اشتهرت أكثر ما اشتهرت ربما بسبب مقالاتها التي كتبتها لـ «النيويوركر» (The New Yorker) حول محاكمة آيخمان، ونشرت عام 1963. كان أوتو أدولف آيخمان ضابطاً نازياً برتبة مقدم، عُهِدَ إليه بعملية نقل ملايين اليهود إلى معسكرات الاعتقال طوال الحرب العالمية الثانية، وقد واجه مُحَاكَمَةً علنية حظيت بتغطية إعلامية واسعة عما ارتكبه من جرائم حرب. وعقدت مُحَاكَمَتُهُ في القدس عام 1961، وقد وُجد مُذنباً وأُعدم عام 1962 م. وإذ كتبت آرنت ما كتبت بنبرتها الساخرة والحادة المعتادة، فإنها واجهت لغطاً كبيراً بعد أن نشرت المقالات التي طرحت عبرها فكرة «تفاهة الشر» مُحاججة بأن آيخمان لم يكن شخصيةً سايكوباتيةً أو مقودةً بإيديولوجيةٍ مُتطرفة، وإنما هو شخصيةٌ عاديةٌ جداً استندت إلى جاهزيّاتٍ مُتداولةٍ بها هي دُفوعها الأساسية. ولا تعني التفاهة هنا بأن أفعال آيخمان أفعال اعتيادية، أو أنه من المتعين أن يُنظر إليها كأفعال طبيعية، وإنما أنها مدفوعة بانعدام التفكير والإيديولوجيا معاً.

وأكدت آرنت أنه يُشبهه ببساطة موظّفاً مدنيّاً لم يمتلك حواراً أخلاقياً داخليةً حيال أفعاله؛ لقد كان بيوقراطيّاً خالياً من الفكر. وقد ذهب عديدٌ من الناس، في ذلك الوقت، إلى أنّ التركيز على مفهوم التفاهة يُقلّل من شأن مقتل ملايين اليهود إيّان الهولوكوست، بيد أن آرنت ما فتئت تؤكد أنّها مايزت على نحو قاطع بين الفعل والفاعل مُقرّرةً، عبر كتاباتها جميعاً، أنّ واقعة الهولوكوست لا تُغتفر. وعليه، فإنّها لم تدّع بأنّ فعله كان تافهاً، ورأت، عوض ذلك، أنّ الشرّ لدى آيخمان كان حالة من انعدام الفكر. اتخذت هذه المسائل منحي شخصياً بالنسبة لـ آرنت، وذلك حين أرسل لها أفراد من عامّة الناس رسائل مُسيئة، وسعوا لمنع مؤلّفها المُكوّن من مقالات وعنوانه: «آيخمان والقدس؛ تقرير حول تفاهة الشرّ» (1963)، من النشر. وقد صبغ هذا اللفظُ الرأْي العامَ حيال آرنت على امتداد سنواتها الأخيرة حتى موتها المفاجئ عن 69 عاماً.

ويتعيّن علينا أن نضيف تعليقاً أخيراً حول عُنصريّة آرنت؛ فقد دأبت على تسمية إفريقيا في كتاباتها مراراً وتكراراً «بالقارّة السوداء»، ووصف سُكّانها بـ «المتوحّشين» و«البرابرة»، ففي مقالتها المثيرة للجدل: «تأملات في ليل رُك»، المنشورة عام 1959 (Reflections on Little Rock)، تصف آرنت كفاح الآباء السود من أجل إلغاء الفصل العنصري في مدارس الجنوب الأمريكي بأنّه شكلٌ من أشكال «المصلحة الاجتماعية» التي تهدف للوصول إلى الطبقات العليا، عبر الزجّ بأطفالهم داخل المدارس التي طلابها جميعهم من البيض. أما الفيلسوفة كاثرين. تي. جاينز (تُدعى الآن كاثرين صوفيا بيلي)، فتتقدّ في كتابها: «حنّة آرنت والمسألة الزنجيّة» (المنشور عام 2014)، مُعالجة حنّة آرنت غير المتسقة والمتناقضة

حيال الظلم الذي وقع على اليهود وتهميش الأمريكيين الأفارقة في الولايات المتحدة.

لم يُعلق جُلُّ من درس كتابات آرنت على عنصريّتها، أمّا أولئك الذين غالباً ما رأوا أنّه ينبغي أن نركّز على فكرها عوض شخصها، فإنّ موقفهم هذا يعتوره الخطأ فيما يبدو، ولا سيّما أنّ آرنت طالما أكّدت التجربة المعيشة. ولا ريب أنّ هذه المعالجة لمسألة تتعلق بالفلسفة والنظرية السياسيّة هي معالجة مُبتسرة، ويستلزم الأمر معالجة أكثر دقّة ممّا قدّمته هنا. وفي هذا المقام الذي يضيق عن معالجة عريضة، دعونا نكتفي بالتذكير بأنّه من المتوجّب ألاّ نستوثق أيّ مُفكر من المفكرين، فيُجعل فوق النقد بل نحن في حاجة إلى الاعتراف بوجود مثل هذه النقائص في المواقف ونقدّها، تماماً مثلما تناول بالنقد نظرية آرنت السياسيّة.

وعلى الرغم من هذه الخلافات، فإنّ آرنت تُستذكر، بعد كلّ شيء، بوصفها مُفكّرة مُمانعة رفضت القبول الأعمى للرأي السائد، وكانت مكروهة، في غالب الأمر، بسبب أسلوبها الكتابي اللاذع والساخر، فضلاً عن انتقاداتها الصائبة للتيّار السائد في الفلسفة والنظرية السياسيّتين، ولا ريب أنّ تجربتها، بما هي شخص بلا جنسيّة، صبغت كتاباتها، ولا بُدّ أنّ هذه الكتابات ستستمرّ في تشكيل الكيفيّة التي نناقش فيها اليوم حالة انعدام الجنسيّة، وحنّة وإنّ أبث أنّ تعدّد نفْسها في عداد الفلاسفة، فإنّها تستأهل أن تحتلّ مكاناً في هذا الكتاب بوصفها واحدة من أعظم المفكرين السياسيين في القرن العشرين.

وفي الأخير، أرجو أنّها ما كانت لتمانع إدراجها في هذا الكتاب.





# سيمون دي بوفوار

(1908-1986م)

بقلم: كيث كيركباتريك (Kate Kirkpatrick)

كُنِيَ الفلاسفة الغربيُّون عن الوضع البشري بالسجن رَدْحاً طويلاً من الزمن، فقد وصف العرفانيُّون الجسد بالسجن، مُقَدِّمين المعرفة الخلاصية لمن يقدر على مُقاومة غوايات الجسد، وقد اعتقد أفلاطون قبل هؤلاء بأنَّ الكائنات البشريَّة سَجينة جهلها مثل سُكان الكهف الذين ظنُّوا الظلال والخيالات حقائق. أمَّا جان جاك روسو فقد ذهب إلى أنَّ المجتمع ذاته يتَّخذُ الأفراد سُجناء مُعلَّقا على ذلك بقوله: «وُلد الإنسان حُرّاً، لكنَّه يرسف بالأصفاد في كلِّ مكان يحلُّ فيه بعد ذلك». وكان لسيمون دي بوفوار استعمالها المجازيُّ الخاصُّ بالسجن أيضاً، لكنَّ هذا الأخير لا يصف، بحسب دي بوفوار، «الوضع البشريَّ» وإنَّما «الوضع النسويَّ»، فقد تمثَّل السجنُ لديها كاستعارة بـ«الحريم»؛ ذلك المكان الذي جعلت فيه النساء في وضعيَّة خضوع للرجال لإبراز عظمة هؤلاء الآخرين وإرضاء رغباتهم، عوض أن تسعى هؤلاء النسوة وراء مشاريعهن وملذَّاتهنَّ الخاصَّة. وقد وظفت هذا الطرح كي تتحدَّى

واحدًا من أشهر فلاسفة القرن العشرين؛ وهو «جان بول سارتر» فيما يتعلق بتصوّره للحرية «البشريّة» خلال فترة الثلاثينيات، أي قبل أن تبرز شهرتهما المشتركة بوصفهما ثنائيًا فكريًا أسطوريًا في أعقاب الحرب العالميّة الثانية. ثم ما لبثت أن رفعت عصا التحديّ بوجه سارتر في عالم النشر، فمضت قدمًا لتؤلّف واحدًا من أفضل الكتب مبيعاً في تاريخ الفلسفة: «الجنس الآخر» (1949)، الذي اجتاز، كما يُعتقد، حدّ المليون نسخة في ثمانينيات القرن المنصرم.

من الصعب فلسفيًا وسيريًا أن تكتب عن بوفوار دون أن تدرس سارتر (يمكنني أن أشعر بأكتف قرّائي النسويّين تشتدّ لدى قراءة هذه العبارة الأخيرة، ولكن تريثوا قليلًا). فقد ألفت سمعة الفيلسوف سارتر بظلالها على عمل بوفوار، ووُصِفَت أعمال بوفوار، زوراً وبهتاناً، بأنّها جاءت تطبيقات على فلسفة سارتر. بيد أنّها عارضته صراحةً في واقع الأمر، فضلاً عن مُعارضتها لغيره، مُجرحةً نسختها الخاصّة من الوجوديّة، وأحدثت تغييراً في عقل سارتر. وعليه، لم تعتقد بوفوار بأنّ «الوضعيّة النسويّة» كانت وضعيّة احتجاز وخضوع؟

لقد سجّلت بوفوار، الطالبة في سنّ الواحد والعشرين، أرقاماً قياسيّة على مستوى التراب الفرنسي عام 1929، فكانت أصغر شخص يجتاز امتحان التبريز في الفلسفة على الإطلاق، ولم يجتّزه قبلها سوى سبع من النساء فقط. ومن حُسن حظّ الأجيال اللاحقة أن احتُفظ بمذكرات بوفوار الطالبة (قبل أن تلتقي سارتر)، ونُشرت بالفرنسية سنة 2008، وتبرز هذه المذكرات انشغال بوفوار، حتى في سِنِّي مُراهقتها، بالأسئلة الفلسفيّة «الوجوديّة»، وأنّها كانت مفتونة بطبيعة الحرية، وكيف يمكن



لها أن تغدو «ذاتاً أخلاقية»، وكانت تقرأ بنهم في بحث عن فلسفة أحسّت بأنها قد تُنصف الحياة فكرياً وعملياً.

نشأت بوفوار في منزل مُتدين لأبٍ علمانيٍّ وأمٍّ كاثوليكية، مُتعرّضة لمؤثرات الأخلاقيات المسيحية والإنسانية على السواء، ويُعلي كلا التقليدين من شأن «الحُب» بوصفه شيئاً مثالياً سواء أخذ شكلاً أخلاقياً أوروبانياً، بيد أن سيمون لاحظت، في سن مبكرة، أنه حين يتعلق الأمر بالحُب فإن ما يُرتقب من النساء غير ما يُرتقب من الرجال؛ فقد دأب والدها في المنزل على القول: إن سيمون لها عقل «رجل»، و«تُفكر مثل رجل»، كما اعتقد بأنه ليس بمقدور المرأة أن تكون مُبدعة حقيقية، إذا عَنِينا بالإبداع الابتكار والعبقريّة. وقد لاحظت بوفوار اليافعة أن والدها كان شريكاً في ذلك لغير فيلسوف: فقد سمّى شوبنهاور النساء عام 1851، في مقالته الموسومة: بـ«عن النساء» بالجنس الآخر الأدنى منزلةً من الجنس الأوّل في الاعتبار جميعها، زاعماً أنه ليس بمقدور النساء أن يمتلكن أيّ شكلٍ من أشكال العبقريّة ألبتة، وإن أمكنهنّ أن يمتلكن الموهبة. وهكذا، سواء أخذنا بالاعتبار ما كان يصدر عن والدها من أقوال، أو ما سطرته أقلام الفلاسفة، فقد نشأت سيمون دي بوفوار في ظلّ ثقافةٍ لا تنتظر من الفتيات أن يتألّقن تألقاً فائقاً، ذلك أنه من شأن التألّق الفائق أن يُفزع الخطّاب ويصرفهم بعيداً. ستعمل بوفوار، إثر ذلك، على تطوير أخلاقياتٍ وجوديّة، واستعمال طريقة فلسفيّة أصيلة في كتابها «الجنس الآخر»، وستحصل على جوائز أدبيّة عن رواياتها، فضلاً عن انخراطها في حملة لتحقيق إصلاحات مُستدامة في القانون الفرنسي، بيد أن نجاحها لم يأت دون كلف،

فقد كانت هدفاً للضعيفة والازدراء، ولطالما اختُزل دورها في صفة «سَيِّدة سارتر»، أي السيدة التي من الممكن أن تُردَّ عبقريتها إلى عبقرية الرجل الذي تقف إلى جانبه.

إنَّ السؤال عن العمل الذي مثل أول عمل فلسفي لبوفوار هو ذاته سؤال فلسفي، وقد تمثَّل أول إصدار لها في عمل روائي هو: «جاءت لتبقى» (1943). سيثني الفينومينولوجيُّ موريس ميرلوبونتي على هذا العمل بوصفه طريقة جديدة في ممارسة الفلسفة بتوسُّل الشكل القصصي، وذلك بإظهار الحياة وهي تتكشف عبر حساسية وعي الشخصية. بيد أنَّه من الممكن أن تُؤوَّل الروايات بطرق عديدة، وهذا يُضادُّ اتجاه الفلاسفة الذين يريدون أن تتضمن «الفلسفة» آراءً مُحدَّدة بوضوح وأطاريح ذات حجاج متين، فهو لاء يابون إنزال العمل القصصي منزلة الفلسفة.

مهما يكن من أمر، لم يكن القُرَّاء بحاجة إلى الانتظار مُطوَّلاً، ذلك أنَّ بوفوار كانت بصدد نشر آرائها ضمن شكل فلسفي أكثر تقليدية، فأصدرت عام 1944 مقالة بعنوان: «بيروس وسينياس»، وما زال هذا العمل غير معروف -تقريباً- لقُرَّاء الإنجليزية على الرغم من صدور نسخته الإنجليزية عام 2004، بيد أنَّه العمل الذي طُوِّرت فيه بوفوار أخلاقيَّاتها الوجودية. وكان سارتر قد أصدر في السنة الفائتة سِفْراً ضخماً في الفلسفة هو: «الوجود والعدم»، الذي رسم رؤية قائمة للعلاقات البشرية، زاعماً أنَّ جوهر العلاقات الشخصية الحميمة «الذاتية» ذو طبيعة صراعية، وأنَّ الحبَّ شيءٌ مثاليٌّ يتعذَّر تحقيقه. وكانت بوفوار قد وصفت «الوجود والعدم»، في مقالتين فلسفتين صدرتا

في أربعينيات القرن المنصرم، بأنه «كتاب قاصر»، وأنَّ الوجودية بوصفها فلسفة، لا تتضمن مبحثاً أخلاقياً (ethics). وعليه، فإنَّ بوفوار قدّمت عملها بوصفه استكمالاً لما أعوز الوجودية؛ الأخلاق. ومع ذلك، ظلَّ دورها في تطوير الوجودية مُهملاً على نطاقٍ واسعٍ إبان القرن العشرين تقريباً.

طرح سيمون دي بوفوار في «بيروس وسينياس» أسئلةً فلسفيةً قديمةً، على شاكلة: لم نفعل شيئاً عوضاً عن لا شيء؟ ماذا يعني «أنَّ تُحبَّ جارك كما تُحبُّ نفسك»؟ وذهبت إلى أنَّ البشر لا يمتلكون جوهرًا أفلاطونيًا، ولا مصيراً إبيقوريًا، ولا نداءً إلهياً يُحدِّد لهم ما يكونون. وحين تتطلَّع الكائنات البشرية إلى مُستقبلها، فإنَّه من المتعيَّن عليها أن تختار بين عدَّة ذوات ممكنة، وأن تتصرَّف كي تغدو واحدةً مُنهنَّ. وكانت بوفوار ملتزمةً، بما هي فيلسوفة وجودية، بالرَّأي القائل بأنَّ هويَّة الكائنات البشرية تتحدَّد بأفعالها، وأنَّها لا تفتأ تتحوَّل عبر الزمن باتباع المشاريع المختلفة التي تُشكِّلنا. بيد أنَّها اختلفت مع سارتر حيال المدى الذي نكون به أحراراً في اختيار ما نكون؛ زعم سارتر في «الوجود والعدم» بأنَّ الكائنات البشرية حُرَّة على نحو قاطع، بصرف النظر عن المشروع الذي قرَّرنا مُسبقاً السعي إليه، فسواء كان المشروع أن يصبح المرء كاتباً أو فيلسوفاً، أو أن يحبَّ شخصاً بذاته، فنحن في أيِّ لحظة أحرارٌ في رفض هذا المشروع والسعي نحو مشروع آخر. لكنَّ بوفوار لم تعتقد بأنَّه من اليسير أن يطرح المرء صيرورته السالفة، كما أنَّها لم تر أنَّه بمقدور أعضاء المجتمع جميعهم أن يرفضوا يُبشِّر التوقُّعات الخارجية التي عملت على تشكيل الذوات التي صاروها.



برز سارتر وبوفوار، في أواسط الأربعينيات، بوصفها ثنائياً أيقونياً في باريس ما بعد الحرب، فقد أَلَقَتْ بوفوار مُحاضرات في أمريكا وفرنسا حول حال الكاتبات، فضلاً عن الفلسفة الجديدة «الوجودية». وكانت غير مُدركة، حتى ذلك الحين، امتيازها الخاص، فقد كان مثيراً للإزعاج بالنسبة لها أن يطلب الناس منها أن تُجمل لهم الوجودية في جملة واحدة في الوقت الذي ما كان لهم أن يفهموا كانط وهيكل بمثل هذه الطريقة اللامبالية. وعلى الرغم من سُمعة الوجودية المتنامية بوصفها فلسفة شعبية، زعمت بوفوار بأنه يتعين على المتابع، كي يفهم الوجودية فهماً حقيقياً، أن يفهم كامل التقليد الفلسفي الذي يقف وراءها. بيد أن بوفوار مضت في تطوير فلسفتها في الأخلاق الوجودية مُحاجة، في كتابها «أخلاقيات الغموض» (1947)، بأنه من غير المنطقي أن يُعلي المرء من شأن حُرِّيَّته دون أن يفعل الشيء عينه حيال حرية الآخرين.

كان كتاب «الجنس الآخر» يتشكّل في الفترة ذاتها. ففي أثناء سفرها إلى أمريكا، لاحظت بوفوار أن العلاقات بين الجنسين هناك مُختلفة جداً عما هي عليه في فرنسا، كما رأت الطريقة التي تُقسّم بها قضية العرق أمريكا عن كثب، وذلك من خلال صديقيها المقترنين والمُتَميّن إلى عرقين مختلفين: رتشارد رايت، وآلن رايت. وقرأت بوفوار كتاب: «المأزق الأمريكي» (1944)، من تأليف العالم الاجتماعي السويدي جونار ميردال، الذي رأى أن العلاقات العرقية في أمريكا محصورة في «ما يشبه»، و«ما لا يشبه» الحلقة المفرغة في آن، ولكن على نحو أكثر أهمية، وقد سَمَّى هذه الديناميكية «مبدأ التراكم»: وتفصيل ذلك أنه كان يُنظر إلى أصحاب البشرة السوداء على أنهم ذوو منزلة دنيا،

ومركونون في مواقع التبعية، وأنهم لم يُحققوا النجاحات ذاتها التي حققها نظراؤهم من البيض. وعليه، فقد خلص المواطنون البيض إلى أن هؤلاء أدنى منزلة منهم، وعاجزون عن تحقيق النجاح.

قصدت بوفوار من تأليفها «الجنس الآخر» أن تضع مؤلفاً بأهمية سابقة نفسها: «المأزق الأمريكي»، ولكن حول النساء. وكانت حصيلة ذلك عملاً ضخماً من مجلدين: يدرس المجلد الأول الأساطير التي صنعها الرجال حول النساء، إذ قامت بمسح غير حقل معرفي مثل: البيولوجيا، والتحليل النفسي، والتاريخ، والاقتصاد، والدين، والأدب، لتُظهر أن النساء غالباً ما جرى تحديد هويتهن على أنهن «آخر» الرجل (man's 'Other')، أما المجلد الثاني، فقد استعملت فيه طريقة فينومينولوجية أصيلة تعتمد على أصوات العديد من النساء، لتظهر وجهات نظر الشخص - الأول (first-person perspectives) (\*) عن الصبا، والمراهقة، والبلوغ، وبدء ممارسة الجنس، والحمل، والأمومة، والزواج، والشيخوخة، وغير ذلك، ومثلت تلك القصص مجتمعة شهادة حول الطرق التي تعاني فيها النساء نتيجة الأساطير التي اصطنعها الرجل حول النساء.

وذهبت بوفوار، حيال الوضعية النسوية، إلى أن «الذات - المرأة» يلزمها أن تكون «ذاتاً» مُشطرة بين إدراكها حُرّيَّتها الخاصة، والخضوع للمثل والأعراف الخارجية المهيمنة. ليس هذا فحسب، فأن تكون امرأة «ضمن الواقع الثقافي والتعليمي الراهنين» يعني أن تدخل في وضعية دونية،

(\*) في الفينومينولوجيا، يشير التعبير «first-person perspective» إلى النظرة أو الرؤية الفردية التي تقع من خلال تجربة شخصية مباشرة، حيث يعتمد هذا النوع من النظرة على المشاعر والتفاعلات الشخصية للفرد مع العالم الخارجي. - (المراجع)

وفي عالم يُنظر فيه للمرأة، طبيعياً، بوصفها كائناً ثانوياً خاضعاً للرجل. وتتحدد المشكلة، بحسب بوفوار، بأن المرأة ليست خاضعة طبيعياً للرجل، ذلك أن ديدرو، الذي عاش في القرن الثامن عشر وكثيراً غيره، عَزَوْا المسؤولية عن وضعيّة المرأة الدونيّة إلى المجتمع، وبات السؤال هنا، تبعاً لبوفوار، أَمِنْ المُتَوَجَّب أن يستمرّ هذا الحال؟

ترى بوفوار أنّه ما كان ينبغي أن يُكرّس هذا الأمر، بيد أنّه لكي يصار إلى تحسين وضعيّة المرء، يتعيّن على كلا الجنسين أن يعترفا بتورّطهما في استدامة هذا الحال وإصلاحه، إذ يتعيّن على النساء والرجال على حدّ سواء أن يتعلّموا أن ينظروا إلى المرأة بوصفها ذاتاً لا موضوعاً. فقد كان من المرتقب من النساء زمناً طويلاً، كما تكتب بوفوار، أن يَحُلُمْنَ عبر الفضاء الحُلُميّ الذكوريّ في الحياة العامّة والخاصّة، وقد بيّنت بوفوار مُحاجة أنّ الفلاسفة السابقين مثل: هُسرل، وسارتر، وميرلوبونتي، أخفقوا في أخذ الخبرات الخاصّة بجسد الأنثى بالحسبان، وأنّ تجسيد المرأة يلزم عنه بالنسبة لها تشيؤُها، أي أن تُصير «فريسة» لرغائب الرّجال شاءت أم أبّت، فإن تكون امرأة يقتضي أن تكون موضوعاً يُنظرُ إليه، لا ذاتاً يُضغى إليها.

كما عرّجت بوفوار على مفهوم الحبّ، زاعمة أنّه يعني أشياء مختلفة بالنسبة للرجال والنساء، فقد كان الحبّ، بالنسبة للأولين، جزءاً من الحياة، أمّا حين يتصلّ الحبّ بالمرأة، فغالباً ما كان يُصوّر في كتب التاريخ والفلسفة والأدب كما لو كان الحياة ذاتها، وكان من المنتظر أن تُصحّي المرأة من أجل معشوقها بطريقة خُلُو من التبادليّة. وكما تقدّم القول فقد رأت بوفوار في مذهبها الأخلاقيّ المبكر أنّه لكي يُغلي المرء من قيمة



حُرِّيَّتِهِ يتعيَّنُ عليه أَنْ يفعلَ الأمرَ ذاته حِيَالَ حُرِّيَّةِ الآخرين. وتأسيساً على الفكرة ذاتها وتطويراً لها فإنَّها رَأَتْ، في كتابها «الجنس الآخر»، أَنَّ الحُبَّ الحقيقيَّ يستلزمُ اعترافاً مُتبادلاً بحُرِّيَّةِ كلا المُحبَّين في علاقة قائمة على التبادليَّة.

كان شخص بوفوار، لدى صدور كتاب «الجنس الآخر»، عُرضَةً لهجومات لاذعة ومُغرقة بالشخصانيَّة، فقد قدَّمت فيه حجاً فلسفياً حول مَظْلُومِيَّة المرأة رافضةً تحليلاتٍ غير كاتبٍ من الذُّكور المؤثِّرين، بما هي تحليلات مُنحازةٌ لكونها لا تصوِّفُ العالمَ إلا من زاوية محدودة؛ هي نظرة عدد قليل من الرجال. تبدَّى بوفوار، بهذا الاعتبار، مثالاً فائقاً على الفاعليَّة التي أشارت إليها فيرجينيا وولف بامتعاظٍ في مقالاتها: «حجرة تخصُّ المرء وحده» (1929)، مُصرِّحةً: لا تتأتَّى عن كونك ناقداً النتائج ذاتها إن كُنْتَ امرأة. وجاء في المقالة ذاتها:

إنَّه من المستحيل على المرأة أن تقول: «إنَّ هذا الكتابَ ركيكٌ، وإنَّ هذه اللوحةَ واهنةٌ، أو إنَّ تناولت أيَّ شيءٍ آخر بالنقد، دون أن تتسبَّبَ بألمٍ وغضبٍ كبيرين يتجاوزان ما قد يتسبَّبُ به النقد عينه حال صدوره عن رجل».

لكنَّ بوفوار استثارت ما يتجاوزُ النقد، لقد أحدثت تغيراً؛ لقد تطلَّعت بوفوار إلى أن تكون كاتبة «تشتعل كلماتها في مليون قلب». حين كانت على مقاعد الدُّرس أَحَبَّت الفلسفة بشغف، لكنَّها رَأَتْ أَنَّ هناك فئتين من الميتافيزيقيِّين: فئة أعلت من منزلة الأنساق الفلسفيَّة المُجرَّدة، وفئة قدَّمت تجربة الكائنات البشريَّة الذاتِيَّة. وانتمت بوفوار إلى هذه الفئة الأخيرة، واختارت في مُعظم مَسِيرَتها المهنيَّة أن تكتبَ أدباً،

إذ رَأَتْ أَنَّ إِبْرَازَ الْبَشَرِ فِي أَحْوَالِ مَلْمُوسَةٍ، حَتَّى لَوْ كَانَتْ مُتَخَيِّلَةً، قَدْ مَكَّنَ قُرَاءَهَا مِنْ اخْتِبَارِ «تَجَارِبِ مُتَخَيِّلَةٍ» أَعَانَتْهُمْ عَلَى إِعَادَةِ النَّظَرِ فِي مَكَانِهِمْ فِي الْعَالَمِ.

كَتَبَتْ بُوْفُوارَ، طَوَالَ الْأَرْبَعِيَّاتِ وَمَطَالَعِ الْخَمْسِيَّاتِ، عِدَّةَ رَوَايَاتٍ أُخْرَى، بِمَا فِيهِ تِلْكَ الرِّوَايَةُ الَّتِي فَازَتْ بِجَائِزَةِ غُونُكُورِ الْمَرْمُوقَةِ؛ وَهِيَ رَوَايَةُ «الْمَانْدَارِينَ» (1954). بَيَّنَّ أَنَّهَا أَصْبَحَتْ مَقْتَنَعَةً، فِي أَوَاسِطِ الْخَمْسِيَّاتِ، بِأَنَّهَا كَانَتْ مَذْنِبَةً شَأْنُهَا شَأْنُ الْعَدِيدِ مِنَ الْمَفْكَرِينَ، حِينَ احْتَفَظَتْ بِامْتِيَازِهَا الثَّقَافِيِّ لِنَفْسِهَا مُعْتَقِدَةً بِأَنَّ الْوُجُودِيَّةَ فِلَسَفَةً مِنَ الْمَتَوَجِّبِ، أَوَّلًا وَقَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، أَنَّ تُعَاشَ. وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهَا كَتَبَتْ رَوَايَاتِ «وُجُودِيَّةٍ» لِلْقُرَّاءِ مِمَّنْ لَمْ يَتَحَصَّلُوا عَلَى تَعْلِيمِ فِلَسَفِيٍّ نُخْبَوِيٍّ، وَذَلِكَ حَتَّى يَفْهَمُوا الْوُجُودِيَّةَ وَاقِعِيًّا لَا نَظَرِيًّا، فَإِنَّهَا اعْتَقَدَتْ بِأَنَّ الرِّسَالَةَ الَّتِي يَحْمِلُهَا كِتَابُ «الْجِنْسِ الْآخَرِ» أَكْثَرَ أَهْمِيَّةٍ مِنْ أَنْ تَكُونَ مُتَاحَةً، حَصْرًا، لِمَنْ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَقْرَأَ كُتُبًا فِلَسَفِيَّةً تَتَكَوَّنُ مِنْ 800 صَفْحَةٍ. وَعَلَيْهِ، فَإِنَّهَا سَطَّرَتْ مَادَّةَ ضَمَنِ جِنْسِ كِتَابِيٍّ آخَرَ، فَأُصْدِرَتْ عَامَ 1958 «مُذَكَّرَاتُ فَتَاةٍ مُلْتَزِمَةٍ»، طَبَّقَتْ فِيهِ نَظْرِيَّةَ كِتَابِ «الْجِنْسِ الْآخَرِ» عَلَى حَيَاتِهَا دُونَ اللُّجُوءِ لِلرَّطَانَةِ الْفِلَسَفِيَّةِ أَوْ التَّحْلِيلِ النَّفْسِيِّ، وَمِثْلُ الْكِتَابِ نَجَاحًا مَهُولًا، تَبَدَّى فِيهَا كِتَبَتُهُ مِائَاتِ الْفَرَنْسِيَّاتِ الْعَادِيَّاتِ يَقْلُنَ لِبُوْفُوارَ: لَقَدْ نَزَلَتْ مِنْ بُرْجِكَ الْعَاجِيٍّ، بَلْ كَتَبْتَ بَعْضَ هَؤُلَاءِ مُوَبِّخَةً بُوْفُوارَ لِكُونِهَا كَتَبَتْ «الْجِنْسِ الْآخَرِ» بِطَرِيقَةٍ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَفْكَ مَغَالِيقَهَا إِلَّا النُّخْبَةُ الْمُثَقَّفَةُ فِي بَارِيسَ. وَدَاوَمَتْ بُوْفُوارَ، عَلَى مَدَى السَّنِينَ الْقَلِيلَةِ التَّالِيَةِ، عَلَى كِتَابَةِ سِيرَتِهَا مُتَوَسِّلَةً الشَّكْلَ الْقَصَصِيَّ، وَإِذْ أُصْدِرَتْ هَذِهِ الْمُذَكَّرَاتُ، رَجَعَ الْقُرَّاءُ، بَعْدَ ذَلِكَ، إِلَى كِتَابِ «الْجِنْسِ الْآخَرِ»، فِي

محاولة لتحقيق فهم أفضل لوضعياتهن. وقد بدأت عندها الموجهُ الثانية من الحركات النسويّة بالتشكُّل في فرنسا.

واصلت بوفوار، في وقت لاحق من حياتها، كتابة الأعمال الأدبيّة، والسّيريّة، والفلسفيّة، ولقد أدركت بأنّ قلمها مثل سلاحاً بتّاراً ضدّ الظُّلم، غير أنّها ما عادت مُستكفية بتقديم «تجارب مُتخيّلة» لنساء ليبراليّات عبر رواياتها، فانخرطت في حملة من أجل إصلاحات تشريعيّة من شأنها أن تمنح المرأة حُرّيّات ملموسة في العالم. واتجهت بوفوار، إلى جانب الحركات النسويّة التي ساهمت في إلهامها، نحو التغيرات الملموسة مثل: حقوق استخدام حبوب منع الحمل، وإصلاح قانون الطلاق، فضلاً عن القوانين التي تمنع الصور التي تحتزل النساء في الجانب الجنسيّ.

وهكذا، فقد ناضلت «بوفوار» قولاً وفعلًا بُغية أن تكون النساء مُقتدِراتٍ على رؤية أنفسهنّ «عَيْنًا تَرى» العالم، و«ذواتاً حُرّة» يتشكّل قوامها من رغباتها وملذّاتها، لا بوصف هذه «الذوات» «موضوعاتٍ تُرى».





## آيرس ميردوخ

(1919-1999م)

بقلم: فاي نايكز (Fay Niker)

يعرف الكثير من الناس آيرس ميردوخ بوصفها روائية أساساً أو على نحو حصري؛ فقد نشرت ستاً وعشرين رواية، كانت أولها رواية «أسفل الشباك» (1954)، التي اختارتها دار المكتبة الحديثة بوصفها واحدة من أفضل مئة رواية مكتوبة بالإنجليزية في القرن العشرين، واختتمت أعمالها برواية «معضلة جاكسون» (1995)، أي في السنة التي سبقت تشخيص إصابتها بالزهايمر. وقد جعلها نثرها المميز والغزير، الذي يعتلج على نحو مُميّز بالثيمات الفلسفية مثل: الخير، والشر، والعلاقات الجنسية، والأخلاق، والحضور القوي للاوعي، جعلها واحدة من أعلى الروائين مكانةً في بريطانيا بعد الحرب العالمية الثانية، وعليه فقد حازت إحدى أهمّ رتب الإمبراطورية البريطانية، وهو وسام السيّد القائد. كما كانت السيدة آيرس فيلسوفة أخلاقية تعلماً وتعليماً، فقد شغلت وظيفة دكتور برتبة مشرف الفلسفة في جامعة أكسفورد (1948-1963)، ماضية إثر ذلك في إصدار أعمال مؤثرة فيما تلا من حياتها، ومن أهمها

كتاب: «سيادة الخير» (1970). وقد ساد الاعتقاد، لسنين عديدة، أنَّ نجاحاتها في المجال الأدبي فاقت مُنجزاتها وتأثيرها بوصفها فيلسوفة، بيد أن هذه النظرة تخضع للتغير الآن، فقد تتبعت الدراسات الحديثة تأثيراً جوهرياً، بل تغييرياً مارسه فكرُ ميردوخ المتفرّد على الفلسفة الأنجلو-أمريكانية. وها هم المفكرون المعاصرون يعودون أكثر فأكثر إلى كتاباتها المتبصرة، عاثرين في ثناياها على مصدر ثرّ للإحاطة بتعقّدات حيواتنا بما نحن كائنات أخلاقية. ومن هنا، فإنّ تأثيرها بوصفها فيلسوفة أكثر فاعلية، فيما يبدو، من تميّزها بصفاتها روائية حاملة لجائزة البروكر، إذ إنّ إرثها الفلسفي يجري استكشافه تباعاً، بدءاً من الفترة الماضية فصاعداً.

ولدت ميردوخ في دبلن، إيرلندا، عام 1919، وحملت اسم جين آيرس ميردوخ، وكانت المولود الوحيد لأب إنجليزي وأم إيرلندية، وقد انتقلت العائلة إلى لندن حين كانت طفلة، كي يتسلّم والدها وظيفة كاتب إداري في وزارة الصحة، على الرغم من عوداتهم المتكرّرة إلى دبلن.

في المقدمة التي صدر بها دِكْلَن كايبرد رواية ميردوخ التاسعة: «الأحمر والأخضر» (1965)، التي تدور أحداثها في دبلن خلال الأسبوع الذي يسبق حلول عيد الفصح لعام 1916، وتستكشف العلاقات المتداخلة المعقدة داخل أسرة أنجلو-إيرلندية تختلف في انتماءاتها الدينية والسياسية، كتب دِكْلَن يقول: إنّ ميردوخ، شأنها شأن العديد من الأنجلو-إيرلنديين، من قبلها ومن بعدها، أدركت الحالة الغريبة في إعلان أنّها إيرلندية عندما تكون في إنجلترا، في حين تشعر بأنها إنجليزية في إيرلندا، ومع ذلك فإنّ هويتها الإيرلندية أثّرت فيها تأثيراً عميقاً،



فقد صرّحت في مقابلة أجرتها معها صحيفة باريس ريفو عام 1990 بقولها: «أشعر بأنّي إيرلندية إلى أقصى حدّ».

برزت ميردوخ في سني دراستها في بارميتن «وهي مدرسة داخلية في برستل»، وقصّدت كلية سومرفيل، أكسفورد، عام 1938، لتدرس «Mods and Greats»، وهي درجة علميّة تتألف من الأدبين اليوناني واللاتيني، فضلاً عن التاريخ القديم والفلسفة. كانت الحرب العالميّة الثانية مستعرة في أوروبا في ذلك الإبان الذي غدت فيه صديقة لفلبّا فُت، وماري مدجلي، وإليزابيث آنشكُم. وثمة تصوّر مؤدّاه أنّ هذا الجيل البارز من النّساء الفيلسوفات؛ الجيل الذي أنتج فيمن أنتج الفيلسوفة البارونة ماري وارنك، ما كان له أن يظهر لولا غياب الرجال النسبي - بصورة ما - داخل الجسم الطلابي بسبب الحرب، ففي رسالة دفعت بها إلى الجارديان في عام 2013 بعنوان: «العصر الذهبي للفلسفة النسويّة»، كتبت مدجلي تقول: بوصفي واحدة من الفئة الناجية من الحرب لا أستطيع إلا أن أقول: آسفة لذلك، غير أنّ السبب وراء المنجز الفلسفي لدى النساء، كان مُتعلّقاً - فعلياً - بوجود عدد أقل من الرجال في ذلك الإبان.

لقد ارتئي في الآونة الأخيرة أنّه ينبغي النظر إلى هؤلاء النساء الأربع بما مثّلته من حالة فريدة وغير معترف بها فيما سلف، على أنّهن مدرسة فلسفيّة نسويّة حصرأ. وللتدليل على ذلك، نُحيلنا كثير ماك كول وراثشل وايزمان من مشروع «بين قوسين» في جامعة دورهام، إلى حقيقة هامّة وهي أن هاته الأربع عمدن إلى الاجتماع بصورة مُنظمة، في السنوات التي أعقبت الحرب في منزل فلبّا فُت، لمناقشة المشروع

الطموح القائم على وضع «موقف فلسفي مُفصّل وشامل لمفهوم الطبيعة البشرية الغالب، والإدراك، والعمل، والأخلاق، في الفلسفة الغربية». كما أن نظرة عابرة إلى إصداراتهنّ تشهد على هذا التواصل، فقد قدّمت مدّجلي لكتاب ميردوخ: «سيادة الخير»، وأهدتْ فُت: «فضائل ورذائل ومقالات أخرى في الفلسفة الأخلاقية»، (1978) إلى ميردوخ؛ صديقتها السابقة، كما أهدت هذه الأخيرة كتابها: «الميتافيزيقا دليلاً أخلاقياً» (1992)، إلى آنسكُم.

كانت السنوات الخمس، بين تخرّج ميردوخ وعودتها إلى الفلسفة، سنوات تكوينيّة بالنسبة لها، وقد عملت، فيما تبقى من سنوات الحرب، في وزارة الخزانة في لندن (1942-1944). كما عملت، وهذا ملفت للنظر، موظفة إداريّة في هيئة الأمم المتحدة للإغاثة وإعادة التأهيل (1944-1946)، في بلجيكا بادئ الأمر؛ حيث التقت جان بول سارتر لوقت قصير عام 1945، ثمّ انتقلت للعمل في النمسا.

يذكر صديق ميردوخ وكاتب سيرتها؛ بيترج. كونرادي، أن ما شهدته ميردوخ من انهيار المجتمع البشري في أوروبا، إلى جانب إلقاء النازيين القبض على حبّها الأول الكبير؛ فرانك ثومبسون، وإعدامه عام 1944، قد «أحدث جرحاً في قلب ميردوخ اقتادها إلى الفلسفة الأخلاقية». وحين عادت ميردوخ إلى الفلسفة، بادئ الأمر عبر منحة سارة سيمثيون الدراسية في كلية نيوهام كيمبرج عام 1947، ومن ثمّ بوصفها عضو هيئة تدريس في كلية سانت آن في أكسفورد (1948)، فإنها وجّهت عنايتها لتعريف «الخير بغية تسير حيواتنا في ضوئه»، وتعبّر رؤيتها المتفرّدة عن جانب مُهمّ من جوانب المقاربة العريضة

التي مثلت بديلاً للفلسفة الأخلاقية؛ تلك المقاربة التي سعت إليها «فلسوفات زمن الحرب» وأسّسن لها.

رفضت ميردوخ المقاربتين المهيمنتين في مبحث الأخلاق؛ وتمثّلت أولاهما في الفلسفة الأنجلو-أمريكية التحليلية التي سادت في أوساط معاصريها المنتمين إلى الجامعتين العريقتين: أكسفورد، وكيمبرج، وقد تأثر هؤلاء الفلاسفة، بصورة عميقة أيضاً، بتجاربهما التي خبروها في زمن الحرب مثل: ر. م. هير، وستيوارت هامبشير، فقد كان الأول سجين حرب لثلاث سنين تحت حكم اليابانيين، في حين استجوب الأخير ضابطاً نازياً في نهاية الحرب، فخرج من ذلك موقناً بوجود الشر. فكان أن شكلا، وأسهما في «مدرسة الفلسفة الأخلاقية القائمة على خيار القوّة ولا شيء غير القوّة»، ويلزم عن هذا أمران: الأول أن لحظة الخيار الأخلاقي الذي يصدر في فعل صريح هو بؤرة حياتنا الأخلاقية، أما الثاني فيتمثل في أن الإرادة هي الآلية المركزية في اختيار الفعل المناسب. وقد تمثّلت المقاربة الثانية في الفلسفة الوجودية القارّية التي ارتبطت، أساساً، بأعمال جان بول سارتر، وسيمون دي بوفوار.

كان المؤلف الأوّل الذي صدر لميردوخ (ومن عَجَبٍ أنّه مثل، كذلك، الكتاب الأوّل الذي يصدر بالإنجليزية عن فلسفة سارتر) هو كتاب «سارتر العقلاني الرومّشي» (1953)، وتُرَكِّز الوجودية، أيضاً، على مسألتي الإرادة والخيار، مُحاججة بأنّ القيم الأخلاقية ليست ثابتة، وإنما تظهر عبر إرادتنا المختارة. وعلى الرغم مما بينها من اختلافات، فإنّ هذه المدارس المهيمنة في الفلسفة الأخلاقية «الحديثة» في خمسينيّات



وسُتَيْنَاتِ الْقَرْنِ الْمَنْصَرْمِ تَقُومُ عَلَى الرَّؤْيَةِ ذَاتَهَا لِلطَّبِيعَةِ الْبَشَرِيَّةِ؛ وَهَذِهِ هِيَ الصُّورَةُ الْأَخْلَاقِيَّةُ السِّكُولُوجِيَّةُ الرَّئِيسَةُ الَّتِي تَعْتَقِدُ مِيرْدُوخُ أَنَّهَا مَغْلُوطَةٌ، وَأَنَّهَا ذَاتُ طَبِيعَةٍ مَشُوّهَةٍ فِلْسَفِيًّا. وَتَمَثَّلَتْ صُورَتُهَا الْمُنَافِسَةُ فِي السَّعْيِ إِلَى الْقَبْضِ عَلَى أَهْمِيَّةِ «حَيَاتِنَا الدَّاخِلِيَّةِ» فِي الْفِعْلِ الْأَخْلَاقِيِّ، وَقَدْ بَدَأَتْ مِيرْدُوخُ هَذِهِ الْمَهْمَةَ فِي مُؤَلَّفِهَا: «الرَّؤْيَةُ وَالْخِيَارُ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ» (1956)، ثُمَّ مَا لَبِثَتْ أَنْ أَطْلَقَتْ رُؤْيَا أَنْضَجَ فِي كِتَابِهَا: «سَيَادَةُ الْخَيْرِ»، وَلَا سِيَّامَا فِي الْمَقَالَاتِ الثَّلَاثِ الْأُولَى الَّتِي أُدْمِجَتْ تَحْتَ عُنْوَانٍ: «فِكْرَةُ الْكَمَالِ» (وَصَدَرَتْ، فِي الْأَصْلِ، فِي مَجَلَّةِ بِل رَفِيُو عَامَ 1964). وَتَتَحَدَّدُ فِكْرَةُ مِيرْدُوخُ بِأَنَّهُ مِنَ الْمُمْكِنِ فَهْمُ «الْمَسْأَلَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ» بِأَنْ تَكُونَ، عَلَى أَقْلٍ تَقْدِيرٍ، مَسْأَلَةُ رُؤْيَا بِقَدَرِ مَا هِيَ مَسْأَلَةُ خِيَارٍ. وَلَكِنْ، مَا الَّذِي تَعْنِيهِ مِيرْدُوخُ بِهَذَا؟ لَنْضَعِ ذَلِكَ بِوَجَازَةٍ فَنَقُولُ إِنَّ هُنَاكَ وَاقِعًا أَخْلَاقِيًّا خَارِجِيًّا بِالنِّسْبَةِ لِلْفَاعِلِ الْأَخْلَاقِيِّ «الْإِنْسَانِ»؛ ذَلِكَ الْوَاقِعُ الَّذِي كَانَ غَائِبًا فِي صُورَةِ «الْإِخْتِيَارِ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ» (حُرِّيَّةُ الْإِخْتِيَارِ الْمَطْلُوقَةُ). وَهَكَذَا، فَإِنَّ الْإِعْتِرَافَ بِذَلِكَ وَتَبَيُّنَهُ يُحَوِّلُ بُؤْرَةَ وَاجِبِنَا الرَّئِيسِ بِمَا نَحْنُ فَاعِلُونَ أَخْلَاقِيُّونَ إِلَى رُؤْيَا، أَوْ إِدْرَاكِ، الْمَظَاهِرِ الْأَخْلَاقِيَّةِ لِعَالَمِ الْقِيَمِ الْمَحِيطَةِ بِنَا «الْخَارِجِيِّ» فَلَا يَكُونُ الْقِيَامُ بِالْخِيَارَاتِ الصَّائِبَةِ مُمْكِنًا، بِحَسَبِ مِيرْدُوخٍ، إِلَّا إِذَا كُنَّا قَادِرِينَ عَلَى التَّحَكُّمِ عَلَى نَحْوِ أَفْضَلِ الْقَوَى الْمُؤَثِّرَةِ فِي رُؤْيَتِنَا الدَّاخِلِيَّةِ؛ تِلْكَ الْقَوَى الَّتِي تَعَيِّنُنَا عَنْ رُؤْيَا الْآخَرِينَ بِصُورَةٍ صَحِيحَةٍ.

إِنَّ الْمَثَالَ الْمَرْكَزِيَّ لَدَى مِيرْدُوخٍ هُوَ مَثَالُ الْأُمِّ الَّتِي تَحْمِلُ مَشَاعِرَ عَدَائِيَّةٍ، بِصُورَةٍ مَا، تَجَاهُ كِنْتِهَا، فَتَرَى الْأُولَى هَذِهِ الْآخِرَةَ إِنْسَانَةً عَادِيَّةً، وَصَبِيَانِيَّةً إِلَى حَدٍّ «قَاتِلٍ»، وَغَيْرِ كَفْوٍ لِابْنِهَا، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْأُمَّ

تتصرّف على نحو لائق طوال الوقت تجاه كتّتها، بحيث لا يمكن تمييز رأيها الحقيقي عن أيّ جانب من جوانب سلوكها الخارجي. وهكذا، لما كانت الأم حسنة الطويّة ومدرّكة أخطاءها الأخلاقيّة الكامنة (ومن ذلك الغرور، والغيرة، والتحامل، ونزعة السيطرة) فإنّها آلت على نفسها، فاضطلعت بمهمّة تغيير الكيفيّة التي تنظر فيها إلى كتّتها. وعلى الرغم من عدم وجود تحوّل في أفعالها الظاهرة، فإننا نودّ القول (آخذين في الاعتبار الشرط الذي وضعته ميردوخ في هذه الحالة): إن تعديل الأم لرؤيتها الداخلية مؤسّس (وإن بصورة غير مرئيّة) لنشاط أخلاقي مهمّ يمثّل تقدّماً أخلاقياً داخلياً بصورة ما، لكنّ هذا الأمر الذي تعتقد ميردوخ أننا مدفوعون لقوله بصورة لا تُقاوم قد حجب، لأسفها العظيم، في ثنايا مقاربة حرّيّة الاختيار الأخلاقيّة.

إنّ البديل الذي اختطته ميردوخ جاء عبر قراءتها وتأثرها بالبالغ بسيمون فيل؛ الفيلسوفة والناشطة السياسيّة والصوفيّة الفرنسيّة، فلقد أصدرت ميردوخ في السنة ذاتها التي نشرت فيها «الرؤية والاختيار» مراجعة كتاب سيمون فيل: «دفاتر» (ترجمه إلى الإنجليزيّة آرثر ولز، 1956)، ونشرتها في مجلة شِبْكتيتر، ومثّل ذلك نقطة محوريّة في تطوّر ميردوخ ومسيرتها المهنيّة بوصفها فيلسوفة أخلاقيّة. ولكن نتج عن ذلك، في الآن نفسه، انسحابها من الاتجاه الفلسفي العام، إذ ستكون «الرؤية والاختيار»، عامّة، ورقتها الأخيرة التي تُنشر في «الحواليّات الفلسفيّة الأكاديميّة المعتبرة» بسبب الصعوبات المرتبطة، وفُق جَسْتِن بروكس، بزجّ الأفكار الجديدة التي كانت تطوّرها استناداً إلى «فيل» ضمن عالم الفلسفة القائمة.

عُثِرَ مِيرْدُوخُ فِي فِكْرِ «فِيل» الْمَسِيحِيِّ الْأَفْلَاطُونِي عَلَى مَصَادِرِ أَلْهَمَتِهَا فِي إِعَادَةِ قِرَاءَةِ أَفْلَاطُون؛ الَّذِي بَاتَ، إِثْرَ ذَلِكَ، أَسَاسَ أُطَارِيحِهَا «غَيْرِ الدِّينِيَّةِ» فِي «سَيَادَةِ الْخَيْرِ». وَتَمَثَّلَتِ الْمَكُونَاتُ الرَّئِيسِيَّةُ مِنْ هَذِهِ الْأَخِيرَةِ فِي: (1) أَنَّ الْخَيْرَ وَاقِعَةٌ مُتَعَالِيَةٌ، وَعَلَيْهِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ الْخَيْرَ هُوَ ذَلِكَ الَّذِي يَرَى الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ، (2) وَأَنْ تَوْجِيهَ الْإِنْتِبَاهِ إِلَى الْخَيْرِ يَسْتَتِيرُ الْحُبَّ فِي دَوَاخِلِنَا، (3) وَأَنْ «الْكَمَالُ»، وَفَقَ هَذَا الْإِعْتِبَارَ، لَنْ يَتَأَتَّى عَنْهُ ضَرُورَةُ اتِّخَاذِ خِيَارَاتٍ، ذَلِكَ أَنَّ انْصِرَافَ انْتِبَاهِنَا إِلَى «وَاقِعَةِ الْخَيْرِ» مِنْ حَوْلِنَا سَيَتَأَدَّى عَنْهُ، تَلَقَّائِيًّا، سَلُوكٌ لَائِقٌ. وَهَكَذَا، يَغْدُو الْإِنْتِبَاهُ مَفْهُومًا أَخْلَاقِيًّا مَرْكَزِيًّا لَدَى مِيرْدُوخٍ، ذَلِكَ أَنَّهُ اسْتَوْعَبَ «فِكْرَةَ النُّظْرَةِ الْعَادِلَةِ وَالْمُحِبَّةِ الْمَوْجِهَةِ نَحْوَ وَاقِعِ فَرْدِي»، وَهِيَ مَا اعْتَبَرَتْهَا مِيرْدُوخُ «السَّمَةِ الْمُمَيَّزَةِ وَالصَّحِيحَةِ لِلْفَاعِلِ الْأَخْلَاقِي النُّشْطِ». وَتَتَحَدَّدُ وَجْهَةٌ نَظَرُهَا بِأَنَّ هَذَا هُوَ الْأَثَرُ الْمُهْمُ فِي تَغْيِيرِ الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي نَفْهَمُ بِهَا الْحُرِّيَّةَ الْأَخْلَاقِيَّةَ، كَمَا كَتَبْتَ تَقُولُ فِي «سَيَادَةِ الْخَيْرِ»:

«إِذَا مَا تَجَاهَلْنَا فَعَلَ الْإِنْتِبَاهُ الْقَبْلِي، وَرَاعَيْنَا فَرَاغَ لَحْظَةِ الْإِخْتِيَارِ حَصْرًا، فَمِنْ الْمَحْتَمَلِ أَنْ يُؤَوَّلَ بِنَا الْأَمْرَ إِلَى تَحْدِيدِ الْحُرِّيَّةِ بِالْحَرَكَةِ الْخَارِجِيَّةِ، وَذَلِكَ أَنَّهُ مَا مِنْ شَيْءٍ آخَرَ يُمْكِنُ تَحْدِيدُهَا بِهِ. لَكِنْ، إِذَا اعْتَبَرْنَا مَا هِيَ فَعَلَ الْإِنْتِبَاهُ، وَكَيْفَ أَنَّهُ يَحْدُثُ عَلَى الدَّوَامِ دُونَهَا انْقِطَاعًا، وَكَيْفَ أَنَّهُ يُنْشِئُ، بِلَا وَعْيٍ، بِنِي مِنَ الْقِيَمَةِ حَيَالِنَا، فَإِنَّا لَنْ نَفَاجَأَ سَاعَتُنَا بِأَنَّ مَعْظَمَ عَمَلِيَّةِ الْإِخْتِيَارِ تَكُونُ قَدْ انْقَضَتْ فِي اللَّحْظَاتِ الْحَاسِمَةِ لِلْخِيَارِ».

وَقَدْ انْبَثَقَ عَنْ ذَلِكَ تَحْدُّ خَطِيرٍ لِفَلْسَفَةِ الْأَخْلَاقِ الْحَدِيثَةِ، وَوَضَعَ أَسَاسًا بِنِي عَلَيْهِ فِلَاسَفَةُ آخَرُونَ (مِثْلُ: فِلِيبَا فُتْ، وَإِلِيزَابِثْ أَنْشُكْمُ،



وجون ماكدول، وبرنارد وليمز) في تطوير مقاربة للفلسفة الأخلاقية قادرة على التعامل مع نسيج عواملنا الداخلية، ونماذج الشخصية التي تنتج هذه الذوات على امتداد حيواتنا. ومن عجب أن العديد ممن يعمل الآن في حقل علم النفس الأخلاقي والحركات المتعلقة بنظرية الفضيلة، والخصوصية، والعاطفة، والإدراك الأخلاقي، كل هؤلاء غير مدركين إطلاقاً، في الغالب، دور ميردوخ في استثارة هذه المجالات التحتية. ومن الممكن تقصي هذا الأثر، بحسب جستن بروكس، أساساً عبر كتابات ماكدول، الذي أعطى أفكارها المعقدة «إطاراً جديداً وتعزيزاً ضمن سياقه الفلسفي الأكثر التزاماً بالتقليد الفلسفي الأكاديمي، فضلاً عن إظهار قوتها، عبر سجلات متين ومرئي، في السوق الفلسفية». وفي ضوء ما نفع عليه من تبصر تتسم به نخيلة ميردوخ ورؤيتها الفلسفتين، فإنه من الغريب بصورة ما، والمؤسف باعتقادي، أن كتاباتها تخلو من انشغال حقيقي بالمحددات الاجتماعية والسياسية لما «نرى» وكيف «نراه»؛ فهناك مجالات بحثية تتوالى، تأتي لتمتحن العلاقات المتعقدة بين الفضيلة الفردية والعالم الاجتماعي. وقد طوّر هذا، جزئياً، في ضوء اكتشافات علم النفس المتعلقة، مثلاً، بالتحيزات المستتصرة التي تلعب دوراً في الأحكام والأفعال العنصرية والجنسية، وتمثل مثل هذه الحالات إحراجاً لسردية ميردوخ، ذلك أن الانخراط فيها، على المستوى الفردي، لم يُظهر أنه غير ذي أثر فحسب، وإنما معيق في بعض الأحيان، ونحن نحتاج، إذًا، أن نأخذ بالاعتبار أنواع التغيرات الاجتماعية والسياسية المطلوبة، ربّما، لإسناد الفعل الأخلاقي الداخلي الذي تُثمنه ميردوخ عالياً.

حين نحيل على ميردوخ بوصفها روائية وفلسوفة في آن، فإنَّه بمقدورنا أن نرى هذا الجمع الغريب ناتج، بصورة طبيعية، عن رؤيتها الفلسفية. لقد أَطَّرَتْ ميردوخ فهمها للعلاقة بين الفلسفة الأخلاقية والخيال السردي في غير مقابلة، ولا سيَّما المقابلة التي أجرتها معها فرانك كيرمود عام 1965 (وقد جاءت ضمن برنامج البي بي سي؛ سلسلة الروائيين المعاصرين)، وكذلك مع بَرَيْنْ ماجي عام 1977 (ضمن برنامج البي بي سي؛ سلسلة الفلسفة المعاصرة المسمَّى بصورة مُفارقة «رجال الأفكار»)، وكلتا المقابلتين مُتَوَفَّرَتَانِ وجديرتان بالمشاهدة. تقول في المقابلة الأولى: «تبدَّى الفلسفة مادةً مختلفة تماماً عن الأدب، فكتابة نصِّ فلسفيٍّ يُعدُّ شأنًا مختلفاً اختلافاً كبيراً، ذلك أنَّ المرء ينشد نتيجة مغايرة... بيد أنها يستهدفان الموضوع نفسه؛ وهو الطبيعة البشرية وهي تعمل». وهكذا، فإنَّ بنى التجربة المتراكبة التي سعت ميردوخ لتسجيلها واستكشافها عبر رواياتها تتحدَّد بكونها، وفقاً لمارثا نوسباوم، «مادة فلسفية مثلما أنها مادة حياتية»، فالمرء يسعى، في الفنِّ وفي الأخلاق، لاستكشاف حقيقة الحياة.

جمعت ميردوخ وجون بايلي؛ الناقد والكاتب وأستاذ الإنجليزية بجامعة أكسفورد، حياةً زوجيةً سعيدةً (وإن لم تكن مُخلصة دائماً) من عام 1956 وحتى فبراير من عام 1999، حين وافاها الأجل عن تسعة وسبعين عاماً. وقد كتب بايلي مُذكراته إثر ذلك، وحملت عنوان: «مرثاة من أجل آيرِس». وهي تحكي، بلغة وُدِّيَّة، عن علاقتها، فضلاً عن صراعها مع مرض ألزهايمر، ويا لها من مأساة حين ينفلت كلُّ شيء من إنسان كان مُستغرقاً استغراقاً كاملاً في استكشاف الواقع،

ولشدّ ما تتجلى المأساة في شخص مَهَرٍ في اللغة، وبرز في عالم الفكر، ثم لا يلبث أن يفقد هذه الملكات. وقد مثّلت المذكرات المادّة الأساسيّة لفيلم آيرس (ريتشارد إير، 2001)، الذي مثّلت فيه دور ميردوخ «كيت ونزلت» و«جودي دنش».

لم يجر الاعتراف، دائماً، بتأثير آيرس ميردوخ في الفلسفة الأخلاقيّة بصورة كافية، وإنّ بثنا نلمس، على نحو مُبشّر، تغييراً في ذلك الآن، فعلى الرغم من انحسار حضورها الفلسفي في عالم الفلسفة الأكاديمي، فإنّ الفلاسفة اليوم لا يفتأون يعودون إلى عمل ميردوخ ويستلهمونه. وإنّي لأتطلّع إلى رؤية التأثير المتزايد الذي من شأن عمل ميردوخ أن يتركه، ربّما، في مستقبل الفلسفة الأخلاقيّة والسياسيّة.





# ماري مِذْجَلِي

(1919-2018م)

بقلم: إيلي روبسون (Ellie Robson)

كانت ماري مِذْجَلِي فيلسوفة أخلاقية نابضة بالنشاط، وقد امتدَّ خيالها الذي لا ينضب، واستنطاقها المثابر للنموذج الفلسفي التحليلي في القرن العشرين مدى حياتها. ولكن على الرغم من أسلوبها النابض والسائغ في الكتابة، وانخراطها في مشاكل العالم الحقيقي، فإن الرؤية الفلسفية الأوسع لدى مِذْجَلِي ليست محل تقدير على نحو كبير، ولا شك في أن جوانب أعيانها من عملها معروفة على نطاق واسع؛ ومن ذلك انهاكها بأخلاقيات الحيوان، وتنقيداتها على ريتشارد دوكينز، بيد أن نطاق فلسفة مِذْجَلِي يمتد إلى ما هو أبعد بكثير من هذه الموضوعات.

يركّز العديد من الفلاسفة الأخلاقيين التحليليين، في غالب الأمر، على العضلات المجردة، أو الدفاع عن مذاهب فلسفية بأعيانها، أما مِذْجَلِي فهي مهتمة أكثر بتوسيع رؤيتنا للأشياء فضلاً عن توسعتها، إذ تغصُّ كتبها بأفكار ثريّة حول حياة الإنسان الأخلاقية، ولا سيما ما تعلق

بتعمُّق الكائنات البشريَّة، وطبيعتنا، ومكاننا في العالم. ومع ذلك، فإنك ما إن تقرأ كتب مِذْجَلِي، حتى تقع على ثيمات ورسائل مماثلة. من الممكن أن توصف فلسفة مِذْجَلِي، تبعاً لذلك، بأنها كليَّة ونسقيَّة «منهجية»، وإذا كانت منخرطة في سجلات العالم الحديث، والتطوُّر، وأخلاقيَّات البيئة، والنسويَّة، فإن فلسفتها تُظهر انشغالاً دائماً وبراهماتياً «بالمهمة المطروحة أو القائمة»، فهي تقدِّم مقاربة إيجابية قائمة على إيجاد الحلول للضوائق اليوميَّة التي نواجهها في عالمنا المعاصر.

لم تكن مِذْجَلِي مستيقنة دائماً من اتجاهها الفلسفي، فقد اتخذت مسيرتها الأكاديميَّة شكلاً غير اعتيادي؛ فبينما أصدر جلُّ معاصريها كتباً ومقالات ذات اتجاه منتظم، ركَّزت مِذْجَلِي على أنها، أساساً، مدرِّسة، وباحثة، وأمٌّ، ولم تنخرط في الكتابة الأكاديميَّة إلا في أخريات مسارها الأكاديمي، وربما أبطأ هذا المسار غير المؤلف استيعاب فلسفة مِذْجَلِي داخل الأدبيات الفلسفيَّة. ولكنَّها، كما تخبرنا مِذْجَلِي بنبرتها ذات الحساسيَّة الدائمة، كانت «سعيدة أياً سعادة» بأنها انتظرت حتى الخمسينيَّات من عمرها حتى تدخل عالم النشر: فلم أكن أعرف، قبل ذلك الحين، ما الذي كنت أفكر فيه؟

تقدِّم مُذْكَرات مِذْجَلِي (بومة منيرفا 2005) صورة عميقة ورائعة عن حياتها المبكِّرة: فقد ولدت ماري في لندن عام 1919 لأبوين ذوي منزع سياسي؛ هما لِزلي وتوم سكرْتُنْ، وصار أبوها، لاحقاً، قسِّساً في كليَّة كننغز، كيمبرج. وانتقلت عائلة سكرْتُنْ إلى جرينفُرد، ميدلُسكس، حيث حظيت ماري بتربية؛ هي مثال التريبة في الطبقة الوسطى، فتصف طفولتها المحبَّة للطبيعة، وتستذكر مغامراتها الدائمة في العراء رفقة شقيقها؛ هيو.



والتحقت، حين بلغت الثانية عشرة، بمدرسة «داون هاوس» الداخلية للبنات القريبة من نيوبري. وحين كانت منغمسة في قراءة الشعر، واللغة اللاتينية والدراما، فإنها تستذكر قراءتها لأفلاطون في السادسة عشرة من عمرها، وكيف أنها اعتقدت، إذًا، أنها مادة هائلة لفرط عمقها.

باشرت مِذْجَلِي الدراسة في برنامج الكلاسيكيات (Mods and Greats) في كلية سومرفيل، أكسفورد (1938). وتصف مِذْجَلِي؛ التي كانت واحدة من الطالبات اللاتي كن أقلية في ذلك العهد قائلة: «كانت الفلسفة، بالنسبة لأولئك الرجال، بمثابة منافسة لكسب الحجج في استعراضات شديدة وشكسة للذكاء، فلم يكن الهدف التقدم بالفهم وإنما تجنب الظهور بمظهر الضعف».

وكان كتاب ألفرد آير: «اللغة، والحقيقة، والمنطق»، قد ظهر قبل عامين فقط، وكان له تأثير كبير، يسوق فيه «آير» الحجج المؤيدة للفصل الحاد بين الحقيقة والقيمة، بيد أن ذلك ترك الأسئلة الأخلاقية داخل فضاء مستقل خالٍ من أيٍّ محتوى واقعي، فضلاً عن أن عمل آير اختزل عمل الفيلسوف الأخلاقي إلى شكل من أشكال التحليل اللغوي. لم تكن مِذْجَلِي راضية أو مقتنعة بهذه «الفلسفة الأخلاقية» التي قدّمتها جامعة أكسفورد، ولم تكن مِذْجَلِي، لحسن الطالع، وحيدة في ذلك، فقد عقدت في أكسفورد صداقة مع ثلاث فيلسوفات يحملن توجهات فكرية متشابهة هنّ: إليزابيث أنشكُم، وفليبا فُت، وآيرِس ميردوخ اللواتي غدون، جمعاً، من كبار الفلاسفة كل بطريقتها الخاصة والمستحقة. حين اشتعلت الحرب في عام 1939، جرى تجنيد عدد كبير من الشبان،

ما هيئاً لهذا الرباعي وضعاً تاريخياً فريداً، حرّره من المعايير الديمغرافية السائدة في العالم الأكاديمي الذي يهيمن عليه الذكور. وكان من أمر مِذْجَلِي، صحبة صديقاتها، أن يستثمرن فترة دراستهن في زمن الحرب، وكنّ يدرسن، إذّاك، على يد أساتذة كبار السن، ونفر آخر من المعارضين على الخدمة العسكرية بدافع الضمير. وتجلّى ذلك الاستثمار في تقديم فلسفة أخلاقية بديلة عن النماذج المستوحاة من آير التي اجتاحت أكسفورد. وركزت الفيلسوفات الأربع، عوض الانخراط في تحليل لغوي لا يلوي على شيء، من جديد على إعادة الأخلاق إلى مجال التجربة الإنسانية، وما زال عملهنّ المشترك في طور الترسيم والاستكمال، عبر المشروع المُسمّى «بين قوسين» في جامعة دورهام، برياسة كلير ماك كول، وراثشل وايزمان.

اقرنت مِذْجَلِي، في عام 1950، بزميلها الفيلسوف جِف مِذْجَلِي، ثم انتقل الزوجان إلى نيوكاسل، حيث أمضيا حياتهما الأكاديمية بكاملها. وإذا انتهت من تربية أبنائها الثلاثة، بدأت مِذْجَلِي حينها بالكتابة، وما إن شرعت بالنشر، حتى بات لا يمنعها مانع، فقد كتبت، بين التاسعة والخمسين والتاسعة والتسعين، أكثر من مئتي كتاب ومقالة وفصل، وأسهمت مراراً في مجلة نيو ساينتست «New Scientist»، وصحيفة الـ«غارديان» «Guardian»، واستمرت نبرتها الحيويّة، وحسّها السديد في الظهور عبر الأثير الإذاعي، فتحدثت لعدة سنين في برامج مثل: برنامج «التيه الأخلاقي»، وبرنامج «المرأة في ساعة» في القناة الإذاعية الرابعة التابعة للبي بي سي. وقد انخرطت في سجلات مع مفكرين بارزين من أمثال: ريتشارد دوكنز، ودانييل دينث. بل وأصبحت فيلسوفة أخلاقية،

وشخصية ثقافية عامة، وأصدرت مِذْجَلِي كتابها الأخير «لماذا الفلسفة؟» عام 2018، أي قُبَيْل وفاتها عن عمر ناهز تسعة وتسعين عاماً.

إن عمل مِذْجَلِي ذو طبيعة شمولية، ما يجعل وضعه في أيّ «صندوق» فلسفي مخصوص صعباً. لا توجد، تبعاً لمِذْجَلِي وخلافاً للنموذج الأكسفوردي السائد في شبابها، مسافة معتبرة بين الفلسفة وحياة الإنسان؛ فالانتقال من واحد إلى آخر يشبه إلى حد كبير التجوال داخل حجرات المنزل الواحد، أي أنه يسير ومألوف. وقد كتبت في مؤلفها؛ «بومة منيرفا»، تقول: «إنَّ الفلسفة ليست شيئاً كمالياً، وإنما ضرورة»، إنها شطرٌ محتومٌ من الحالة البشرية، مثل النشأة أو الوقوع في الحب. وليس هذا فحسب، فإننا حين نقوم بفعل التفلسف، لا ينبغي أن نعمل كـ «مُثَقِّفين منعزلين» يشاركون في مشروع عقيم، وإنما يتعين علينا أن نتفلسف بوصفنا جزءاً من عملية تعاونية معيشة للتنمية البشرية المشتركة، فالفلسفة، ببساطة وبطبيعة الحال، بشرية. ولما كانت الفلسفة محاولة إنسانية، فإن مفهوم مِذْجَلِي عن الفلسفة يرفض الممايزة بين الحقيقة والقيمة؛ تلك الممايزة التي تبدى ممارسة بارزة جداً بين معاصري مِذْجَلِي الذكور.

إن مفهوم مِذْجَلِي للفلسفة، بما هي منصبّة على مشاكل العالم الحقيقي، أكثر وضوحاً في الميتافلسفة الخاصة بها، أي في رأيها حول نهج الفيلسوف الأخلاقي ودوره، كما فصّلت ذلك في كتابها: «اليوتوبيات، والدلافين، وأجهزة الكمبيوتر: مشاكل السباكة الفلسفية» (1996)، فإن المقارنة التي تعقدها مِذْجَلِي بين الفلسفة والسباكة تخترم مجمل عملها، فكلاهما تتعلّقان بالبنى التحتية التي تلعب دوراً حيويّاً، ولكن غير ملحوظ،



في رفد الناس بالموارد اللازمة للحياة اليومية؛ فهما تعملان بهدوء تحت سطح انتباهنا، ولا تظهران إلا عندما تنهدمان ويستحيل المشهد إلى فيوض من الفوضى، وعندما يحدث ذلك، وتغدو مفاهيمنا راكدة، يأتي دور الفيلسوف، كما السبَّاك، الذي تتحدَّد وظيفته في «سحب الألواح الأرضية»، واختبار مفاهيمنا الخاطئة، ثم الشروع في محاولة حل المشكلة.

تبرز الاستعارة السالفة أطروحة مدْجَلي المنافحة عن مركزية الفلسفة في الحياة، فالفلسفة ذات شأن في واقع الأمر، فنحن وإن كُنَّا نستطيع أن نمضي متجاهلينها لوقت طويل، كما هو الحال مع السباكة أيضاً، فإن الأساطير التي نعيش بها حياتنا ستغدو، إذا ما استعرنا رطانة مدْجَلي، راكدة وتحتاج إلى إصلاح.

تتمثَّل واحدة من ثيمات مدْجَلي المُطَرَّدة في «صور العالم» أو «الأساطير»؛ وهي رؤى خيالية، تعبر عن قصص تتعلق بنوع من المعايير والممارسات التي يحيا بها المجتمع البشري، إذ تعتمد مدْجَلي في كتابها؛ «الأساطير التي نحيا بها» (2003) إلى زعزعة العديد من هذه الأساطير: ومن بينها أسطورة العقد الاجتماعي التي ما تزال سائدة اليوم؛ تلك الفكرة التي أشاعتها فلسفة التنوير، وتقوم على «أن الأخلاق ما هي إلا عقد» ينخرط فيه، بحرية، أفراد منفصلون ومستقلون داخل المجتمع. وتشير مدْجَلي في سيرتها الذاتية إلى أنَّ العمل على زعزعة الأساطير يُجَلِّي إلى أي درجة تقوم الفلسفة مقام العلاج؛ ذلك العمل الذي يتبدَّى جوهرياً «حين تغدو الأشياء مظلمة وتتعرَّس رؤيتها، لا عندما تكون واضحة وصادقة». لكنها وإن كانت تدرك أن الحاجة مسيسة لمثل هذه

الرؤى الأساسية، فإنها تعتقد بأن المشاكل تنشأ حين ننزع إلى الاعتقاد بأن قصة بعينها أو رؤية بذاتها تستطيع أن تلمّ بالعالم بكل ما فيه من تعقيدات، أو تكون رؤيتنا، ساعتئذٍ، أحاديّة الجانب واختزاليّة. وعليه، فإنّ مِذْجَلِي لا ترى أن أسطورة العقد الاجتماعي زائفة، وإنما تراها جزءاً نموذجياً من تبسيطات التنوير.

يضع هذا المفهوم؛ المتعلّق بتقبُّل التعقّد المتعدّد لهذا العالم الممتلئ بالحيرة، مِذْجَلِي على خلاف مع النزعة الفلسفيّة المتعاطمة للتقليل من مساحة المشهد الأخلاقي أو تسويته على مستوى واحد، أي الميل إلى التركيز على فكرة بعينها أو فئة بذاتها، مثل: الجينات، المنافسة، الأسواق، وذلك لإعطاء تفسير موحد للواقع الأخلاقي لذلك فإنّ مِذْجَلِي تبتُّ شكوكها حيال هذا المنزع عبر تنقيداتها لمفاهيم مثل: «الذرات الاجتماعية»، و«الجين الأناني» في كتابيها: «العلم كخلاص» (1992)، «الذات المتوحّدة» (2010).

وقد حذرنا، على النحو ذاته، من مخاطر «الفردانيّة المفرطة» التي عزّزها القبول غير الواقعي بطبيعة بشرية تنافسيّة متطرّفة كما تبدّت في صيغها الداروينيّة والاجتماعيّة الفيكتوريّة. وتشير مِذْجَلِي، كذلك، في كتابها؛ «رهبان نظرية التطور» (1985) إلى أن الشخصيّات العلميّة الحديثة، من أمثال رتشارد دوكنز، شوّهت نظرية التطور الداروينيّة، لتخلق، عوضاً عنها، الأسطورة الضارّة التي مؤدّاها أن البشر أفراد معزولون تماماً، وأنهم مشرّدون في عالم طبيعي يمثل حلبة من المنافسة الهوجاء، وهي أسطورة هدامة من زاوية مِذْجَلِي، لأنّها تستحثّنا على النظر إلى أنفسنا كـ«عقول بلا جسد» عوض أن نكون

«مخلوقات أرضية»، وتبدى هذه الأسطورة تصوُّراً للذات من شأنه أن يفضي إلى فساد حياتنا. وهنا، تعود مِذْجُلي، من جديد، إلى الفكرة القائلة بأن الفلسفة ليست مسعى انعزاليّاً، وإنما هي، مثل السباكة، مران تعاوني وتآزري مشترك، وهو لازم «للإبقاء على تدفق الحياة»، ولازم للتشارك في بناء الصور التي نحيا بها.

وعليه، ما هي رؤية مِذْجُلي الأخلاقية؟ تتحدّد الفلسفة في كتاب مِذْجُلي؛ «الوحش والإنسان» (1978)، بما هي دراسة لطبيعتنا المعقّدة ووضعيتنا داخل العالم الطبيعي؛ إنها دراسة للروابط الحقيقية من غرار: الصداقة، والقراية، والاعتماد الاجتماعي. كما أنها دراسة للكيفية التي نعيش فيها بوصفنا كائنات اجتماعية تابعة. ومن ثمّ يمكن وضع فلسفتها الأخلاقية، بصورة عامّة، داخل معسكر الطبعانية الأخلاقية، أي الفكرة التي تقول إن الأخلاق تعتمد على حقائق الحياة البشرية؛ تلكم الحقائق التي يتوجّب اكتشافها من خلال الدراسة الدقيقة للحيوان البشري، ويستتلي هذا القول أنّ ثقافتنا الغنيّة مكنونة في العالم الطبيعي وفاعلة بقوة منه، لا غريبة عليه. ومع ذلك، فإن طبعانية مِذْجُلي ليست اختزالية، بل تشبه، بصورة كبيرة، الطبعانية المعروضة في كتاب فِلِبَّافْت؛ «الخير الطبيعي» (2001)، إذ ترى مِذْجُلي أن طبيعتنا الأخلاقية والعقلانية ما هي إلا نتاج غني ومعقّد لـ«شكل حياتنا» البشري.

يتصل تشديد مِذْجُلي المستمر على موضوعات التبعية، والعلاقات، والكلّانية، على نحو وثيق، بالسجلات الفلسفية المعاصرة في النسوية، والأخلاق البيئية، والأخلاقيات المتعلقة بالحيوان، إذ تصف في كتابها؛



الوحش والإنسان، أسطورة إشكاليّة أخرى تتمثّل في الاعتقاد الخاطيء بأنّ هناك انقسام كبير بين البشر والحيوانات؛ بين «الوحش» اللاقانوني الآلي، و«الإنسان» العاقل الذكي، وترى مِذْجَلِي أننا لا نتعلّم إلا أقل القليل عن طبيعتنا الحقيقيّة من خلال عقد هذا التمييز الصارم، ولا سيما حين نصبح محبوسين داخل هذه الأداة الثنائيّة الضيقة، ويتوجّب علينا، عوض ذلك، أن نموضع أنفسنا وسط الحيوانات؛ «فلسنا مثل الحيوانات، وإنما نحن حيوانات». وهكذا، فإن طبيعانيّة مِذْجَلِي تستحثنا على النظر إلى الحيوان البشري بوصفه كائنًا مستجيبًا للغرائز بالقدر ذاته الذي تستجيب فيه بقية الكائنات في مملكة الحيوان. ونقع هنا، من جديد، على خيط ناظم في كتابات مِذْجَلِي، متمثلاً في نقد فكرة الإنسان المتوحّد الخياليّة؛ تلك الفكرة التي تقوم على أسطورة الفرد المنعزل. يقدّم حث الفلاسفة على إعادة تفسير أسطورة الوحش والرجل منظورات مثمرة حيال تعاملنا مع الحيوانات غير البشريّة، فضلاً عن علاقتنا بالطبيعة بصفة عامّة، ذلك أنّ نظرنا إلى أنفسنا بما نحن امتداد للعالم الطبيعي يعيد تشكيل النقاش حول الممارسات البشريّة، كما هو الشأن في صناعة اللحوم التي تلحق التلف بالكوكب الذي نعيش عليه.

وعليه، بم يتحدّد إرث مِذْجَلِي؟ في واقع الأمر، تبدّى الأفكار الأساسيّة التي تقوم عليها كتابات مِذْجَلِي، أسطورة بذاتها، ومن ذلك: صورة الكائن البشري الفيلسوف؛ الذي هو حيوان في الوقت عينه، ذلك الكائن الذي يعيش وفقاً لـ «صور العالم» ومع ذلك فإنه يرفض الرغبة السائدة في الاختزال والتبسيط في العالم الذي لا يني يتغيّر،

إذ يقتضي تبني هذه الأسطورة، بالنسبة لـ «مِذْجَلِي»، رسم صورة تغطي  
الأسطورة الضحلة المتعلقة بالرجل المتوحد؛ صورة أكثر ثراءً وتعددًا  
لحيوان بشري يقيم في منزله الذي هو العالم الطبيعي.  
وفي الختام، لقد استبقت مِذْجَلِي، بما هي فيلسوفة، عصرها حقًا  
وفعلًا، وإني لأستحثُّ القارئ، مُخلصة له القول، أن يُحيط بفلسفتها.





## إليزابيث آنسكُم

(1919-2001م)

بقلم: حَنَّة كَارْنِجِي-آرْبُثْنُوت (Hannah Carnegie-Arbuthnott)

تُعدُّ إليزابيث آنسكُم واحدة من أهمَّ الشخصيات في فلسفة القرن العشرين، وأكثرها إثارة للاهتمام. وقد ولدت آنسكُم في إيرلندا عام 1919، ثم درست في جنوب لندن، وفازت بمنحة دراسية في كلية سانت هيو، أكسفورد، لدراسة الكلاسيكيات والفلسفة (أو Mods and Greats كما كانت تسمَّى)، وكانت طالبة لامعة في الفلسفة إلى درجة أنَّها حازت الدرجة الأولى على الرغم من أدائها السيئ في امتحانات التاريخ القديم (يُخبرنا روجر تايشمن بأنَّها أنهت امتحانها الشفوي بأنَّ أجابت بـ«لا» عن السؤالين التاليين: «هل بمقدورك أن تُعطينا اسمَ حاكم إقليميّ روماني؟» [وهنا أجابت بـ«لا»، مصحوبةً ببعض اليأس] «هل هناك أية واقعة عن الفترة التي من المفترض أنَّك درّستها، وتودّين أن تُحدّثينا عنها؟»). وعليه، فقد شرعت في حياة مهنية مرموقة امتدت لعقود عديدة، وأنتجت آنسكُم، في أثنائها، إسهاماتٍ أساسية في الفلسفة، وأثّرت تأثيراً عميقاً في طلبتها، الذين أصبح عدد كبير منهم فلاسفة بارزين أيضاً.

وإلى جانب مُنجزاتها المهنيّة، عملت آنسكُم الكاثوليكيّة المتديّنة على تنشئة سبعة أطفال رفقة زوجها وزميلها الفيلسوف بيتر جيتش، وقد علّقت على ذلك زميلتها؛ فليبا فُت، بقولها: «لا يمكن أن تتحقّق هذه المنجزات إلا لامرأة تمتلك قوة هائلة في العقل، والإرادة، والجسد».

أصدرت آنسكُم أعمالاً مُعتبرة في الميتافيزيقيا، وتاريخ الفلسفة، وفلسفة العقل، والفلسفة الأخلاقيّة، وفلسفة الدين. وقد احتُفي بكتابها الأكثر شهرة؛ «القصدية» (1957)، على نطاق واسع، باعتباره من كلاسيكيات الفلسفة الحديثة، ووُصف بأنه لحظة فارقة في فلسفة الفعل في القرن العشرين. كما استنهضت مقالاتها «الفلسفة الأخلاقيّة الحديثة» (1958)، على النحو ذاته، التطوّر المعاصر لأخلاقيّات الفضيلة.

أمّا بوصفها مُترجمة، فقد حازت آنسكُم الاعتراف لأول مرّة لدى نشرها النسخة الإنجليزيّة الموثوقة من كتاب فِتْجِنِشتاين «التحقيقات الفلسفيّة» (1953). وقد التقت آنسكُم بفِتْجِنِشتاين في كلية «نونم» (Newnham)، في جامعة كيمبرج، حين كانت باحثة وطالبة دراسات عليا، حيث حضرت محاضراته، وباتت واحدة من أكثر طلبته تفانياً، وغدت صديقة مُقرّبة منه في آخر الأمر. وعندما تُوفي فِتْجِنِشتاين، كانت آنسكُم واحدة من ثلاثة مُنفّذين أدبيّين ورد ذكرهم في وصيّته لحماية مؤلّفاته بعد موته، فقد أسهمت آنسكُم في عدّة مجلدات من أعماله التي ظهرت بعد وفاته مُحرّرةً بَعْضُها، ومُشاركةً في تحرير أخرى، كما أنجزت ترجمات للعديد من نصوصه، ووضعت مُقدّمة لكتابه؛ «رسالة منطقيّة فلسفيّة» (1959).

وَعَمِلْتُ آنشكف، بعد أن تخرّجت، مُحاضراً مساعداً في كُلِّية سَمَرْفِل  
بأكسفورد قبل أن تعود، في آخر حياتها المهنيّة، لتتولّى كُرسيّ فِتْجِنِشتاين  
في الفلسفة في كيمبرج. ومهما يكن من أمر، فإنّ علاقة آنشكف  
بِفِتْجِنِشتاين، وإنْ أُنْثِرَ في عملها تأثيراً ظاهراً، ليست علاقة تَلَمُّذَة،  
إذ تَمْتَدُّ أَعْمَالُهَا إلى ما هو أبعد بكثير من الشروحات التي أصدرتها حول  
أعماله. وفضلاً عن ذلك، في حين تشكّك فِتْجِنِشتاين في وجود القضايا  
الأخلاقيّة أصلاً، فإنّ قسماً كبيراً من فلسفة آنشكف عالجت الأسئلة  
الأخلاقيّة الأساسيّة بصورة مباشرة، وعلى الرغم من اختلاف مواقفها  
ومقاربتها للفلسفة الأخلاقيّة، والمشكلات السياسيّة العمليّة، فإنّ  
ما حَبَّبَ فِتْجِنِشتاين بآنشكف تَعَلَّقَ، في جانب منه، باستقلالها الفكريّ  
الراسخ.

ولا تتبدّى استقلاليّة آنشكف في أعمالها فحسب، وإنّما في أصالتها،  
إذ لم تنتم إلى ذلك النوع من الفلاسفة الذين يعمدون إلى تطوير نَسَقٍ  
نظريّ بعينه وتطبيقه، مِنْ ثَمَّ، على مواضيع مختلفة، وكانت تميل عوض  
ذلك «إلى أن تأخذ، على نحوٍ مُثير للغضب، كلّ حالة بموضوعيّة»  
وَفَقَّ تعبير «تائشْمَنْ». وكان الكثير من عملها قد استَوْلَدَهُ عَدَمُ  
رضاها عن المُقاربات القائمة لبعض الحقول، فضلاً عن رغبتها في  
تناول الأسئلة الأساسيّة المُهمّة التي جرى تجاهلها أو إهمالها، فلم يكن  
الفلاسفة الأكثر إجلالاً لديها، بالضرورة، أولئك الذين اعتقدت بأنهم  
انتهوا إلى خُلاصات صحيحة، وإنّما الذين تصدّوا في عملهم لمشاكل  
عميقة ومُهمّة؛ فقد أشارت في كتابها «الفلسفة الأخلاقيّة الحديثة»  
إلى أنّ «هيوم» لم يَزِدْ عن كونه سُفِسْطائيّاً، وإنْ بَرَعَ في ذلك،



بيد أنه لدى مراجعة القارئ لِسَفْسَطَتِهِ فإنه يَقَعُ على قضايا جديدة تستثير فيه مزيداً من الشَّكِّ والاستكشاف. وتبعاً لتعبير آنسكُم «إنَّ المواقف الواضحة في حوج إلى الاستقصاء، وذلك نتيجة النقاط التي زعم هيوم أنه اجترحها». وهكذا، فإنَّ اجترح موضوعات جديدة كان من أكثر الأشياء التي عَظَّمَتَهَا آنسكُم، وكان ذلك كافياً لأن ترى في هيوم «فيلسوفاً عميقاً وعظيماً، على الرغم من سَفْسَطَتِهِ».

تتميز فلسفة آنسكُم بطموحها الشامل لتناول الأسئلة الأساسية حول طبيعتنا النفسية والأخلاقية بصورة كاملة على الرغم من أنَّ عملها يعصى، غالباً، على التصنيف. ورأت أنَّ تحليل المفاهيم العادية، والكيفية التي تعلَّمناها واكتسبناها بها، مُفيد في حلِّ هذه الألغاز الفلسفية، فضلاً عن التفكير في المفاهيم التي كان من الممكن أن نمتلكها لو أننا كنا أنواعاً مختلفة من الكائنات تماماً.

يتناول عمل آنسكُم الرائد؛ «القصدية»، طبيعة الفعل من خلال التحقيق في الاختلاف بين القصديات والتكهنات والدوافع والأسباب. وقد كتبت آنسكُم «القصدية» بعد أن أوجها أنصار الرئيس الأمريكي هاري ترومن في حالة من الذهول، وكان الأخير قد اتخذ قراراً بإلقاء القنبلة الذرية على مدينتي هيروشيما وناجسكي (1945). عارضت آنسكُم قرارَ جامعة أكسفورد بمنح ترومن الدكتوراه الفخرية تأسيساً على أنَّ ذلك الهجوم كان فعلاً أخلاقياً مَقِيَّتاً. ومع ذلك، فقد تلقى ترومن دعماً واسعاً في ذلك الوقت، لما رآه كثيرون قراراً صعباً هَدَفَ إلى إنهاء الحرب العالمية الثانية. وكانت آنسكُم، كما ذكرت «جون هالدين»، قد خَلَصَتْ إلى استنتاج مُؤَدَّاه بأنهم أخفقوا في فهم

طبيعة أفعاله، فاقتاها هذا إلى تأليف كتابها «القصديّة»، الذي أكّدت فيه أنّ فعل شيء واحد (مثل تحريك المرء ليدّه) قد يؤدي، عن قصد، إلى عمل آخر (الأمر بتوجيه الموت للبشر). وتذهب أنشكف إلى أنّ استجلاء الكيفيّة التي تُشرح فيها الأفعال وتُبرّر يُمكننا أن نفهم الاختلافات بين أنواع الفعل المقصود على نحو أفضل. ولَفَتَتْ، في هذا السياق، إلى أهميّة الفعل الذي يندرج «تحت الوصف» المتعلق بهذه المفاهيم المختلفة، وَلَتَخَيْلُ، على سبيل المثال، رجلاً استخدمه نَفَرٌ من الناس لضخّ الماء من البئر إلى منزلهم، بيد أنّ الأمور آلت إلى مآلٍ آخر، إذ جرى تسميمُ البئر من جانب شخص آخر أراد الموت لسكان المنزل. تتبدّى، والحالة هذه، العديد من الأوصاف الصحيحة لما يفعله الرجل؛ فهو يضخّ المياه إلى المنزل، ويكسب رزقه، ويُحدث قَرْقَعَةً بالآلة، ويتسبّب بالموت لسكان المنزل، بيد أنّنا إذا أردنا معرفة قصديّته، يتعيّن علينا أن نطرح النوع الصحيح من الأسئلة، أي سؤال السبب. أما أسئلة «الكيفيّة» فإنّها لن تُعيّن قصديّة الفاعل، ولكنها قد تقدّم إجابات حول الظروف السببيّة العاديّة، مثل أنّ المضخّة تم تشغيلها عن طريق ممارسة ضغط نزولي على المقبض.

يُتيح لنا ذلك تحديد أيّ أوصاف الفعل التي تتّصل بتقييم قصود الرجل. وعليه، إذا كان من الصحيح، ربّما، أنّه تسبّب في موت أهل المنزل، فإنّ ذلك لم يكن واحداً من أفعاله المقصودة. ومن ناحية أخرى، إذا اكتشف أنه قد جرى تسميم المياه، واستمر في ضخّها إلى المنزل غير آبه، سيكون من المناسب القول: إنّ تسميم الشّكان كان عملاً مُتَقَصِّداً منه، وإنّ لم يكن يرغب في أن يلحق بهم الأذى بصورة مباشرة،

فالرجل يتصرف قَصْداً حين يعتزم ضَخَّ المياه المسمومة إلى المنزل. واستتباعاً، يغدو تسميم السَّكَّان نتيجة مُتَوَقَّعة لهذا الفعل. ومع ذلك، من المُتَوَجَّب أن نُفَرِّق بين بعض النتائج السَّبَبِيَّة للأفعال وبين الفعل المُتَقَصِّد، ومن ذلك عندما يتسبَّب عملي المُتَقَصِّد في طهي كرات اللحم للعشاء في دخول كلبِي إلى المطبخ.

لقد ارتبطت عناية أَنْسُكُم بفهم طبيعة القصدية، ارتباطاً وثيقاً، بدور القصدية في تقييماتنا الأخلاقية لما نفعله، وسدَّدت أَنْسُكُم نُقُوداتها العنيفة إلى الطريقة التي عالج بها فلاسفة الأخلاق المعاصرون القُصُودَ في مقالاتها الموسومة بـ «الفلسفة الأخلاقية الحديثة»، فهي مثلاً تنتقدُ «هنري سِذْجُوك»؛ الفيلسوفَ الأخلاقيَّ الفيكْتوريَّ، على ما تعيَّن لديه من النظر إلى الشخص بأنَّه قد تقصَّد أيَّ نتيجة مُتَوَقَّعة للفعل الاختياري، فهذه الرؤية للقصدية تشي بأنَّ أطروحة سِذْجُوك الأخلاقية تُفيد بأنَّ الشخص مُسؤولٌ عن جميع النتائج المُتَوَقَّعة لفعله الاختياري سواء أَرَادَ هذه النتائج أم لم يُرِدْها، ورأت أَنْسُكُم أن هذه الرؤية تنهض علامة مائزة لانحرافات الفكر الرديئة حول هذه الأسئلة «التي تبدَّتْ أطروحة سِذْجُوك، فيما يبدو، مثالها «التنويري»».

تشير أَنْسُكُم إلى أنَّ أطروحة سِذْجُوك تقودنا إلى تقييم سوء الفعل أو خيرِيَّته من خلال عواقبه حصراً، ومع ذلك فإنَّ هذه الرؤية، لدى أَنْسُكُم، تجعل النَّاس قادرين على تقديم الأعذار عن أسوأ العواقب المتأتية عن أفعالهم السيئة، عبر الاحتجاج بأنَّهم لم يتوقَّعوا عقابيلها. بيدَ أنَّ أَنْسُكُم تُحاجج، ضدَّ سِذْجُوك، بالقول إنَّ المرءَ مُسؤولٌ عن العواقب السيئة لأفعاله دون ريب، لكنَّه لا يجوز شيئاً لقاء الحسن منها.



والعكس بالعكس، فإن المرء ليس مسؤولاً عن العواقب السيئة لأفعاله الخيرة. ويتحدد جانب من خطأ سِندجوك، وفقاً لـ «آنشكف»، في إنكار التفريق بين العواقب المتوقعة وتلك المقصودة. ليس هذا فحسب، فقد ارتأت آنشكف أنه من المتوجب أن يؤخذ الخير والشر الجوهريان لأفعال بأغيانها في الحسبان لدى تقييمنا المسؤولية الأخلاقية عن الأفعال المقصودة. ولقد صكّت مُصطلح «العواقبية» لتصم به الاتجاه الفلسفي لدى سِندجوك، ويكون علامة دالة عليه. وعلى الرغم من أنها استدعت المصطلح، على نحو لاذع، فقد أصبح، مُذاك، قاراً بحد ذاته بما هو فرع مهم من الفلسفة الأخلاقية.

لم تكن تصويبة آنشكف الأوسع في كتابها «الفلسفة الأخلاقية الحديثة» ضدّ العواقبية فحسب، وإنما استهدفت بالنقد مقاربات الفلسفة الأخلاقية الحديثة جميعها؛ تلك المقاربات التي اعتمدت على تصوّر جزء من القانون الأخلاقي الذي يتوجب علينا الالتزام بمعايره، فقد ارتأت آنشكف أن الرجوع إلى الهيكل القانوني تركّة تنحدر من تلك الأيام، حين كانت الأخلاق تقوم على القانون الديني، لكن من دون مفهوم المشرّع الإلهي لم يعد لمفاهيم مثل الحق والباطل من معنى. لم تُبقِ آنشكف ولم تذر في نقوداتها هذه الآراء، فوصفت مبدأ «مل» (Mill) في المنفعة بأنه «غبي»، وفكرة كانط في تشريع المرء لنفسه بأنها «سخيفة». وعليه، فقد ذهبت إلى أنه من العبث المضي في الفلسفة الأخلاقية قبل أن نمتلك رواية كاملة حيال النفس البشرية، وسنكون بحاجة إلى أساس فلسفي، على وجه التحديد، لفهم ما تحتاجه مخلوقات مثلنا لكي تزدهر، ومن شأن معرفة ما يزدهر به الإنسان أن يلقي ضوءاً

كاشفًا على الأفعال التي من المتعّين أن تُعدّ فيها السياقات فاضلة. واستتباعاً، فقد جرى تفسير كتاب «الفلسفة الأخلاقية الحديثة»، على نطاق واسع، بوصفه دعوة للعودة إلى أخلاقيّات الفضيلة، وقد مثّل، بلا ريب، مهاداً للأرسطيّين الجدد من أمثال: فليبا فُت، وألا سدير ماكنتاير، وروزاليند هرستهاوس، لإرجاع أخلاقيّات الفضيلة، من جديد، لتكون الاتجاه الغالب في الفلسفة.

مهما يكن من أمر، يرى بعض الباحثين في الفلسفة، مثل «روجر كرسب»، أنّه يتوجّب علينا قراءة كتاب «الفلسفة الأخلاقية الحديثة» بوصفه حجاجاً يؤكد سموّ الأخلاق ذات الأساس الديني على ما سواها، فقد كانت آنسكُم، في نهاية الأمر، كاثوليكيّة متديّنة، وغالباً ما ظهرت التزاماتها الدينيّة في فلسفتها، إذ تحوّلت آنسكُم، لأول مرّة، إلى الكاثوليكيّة الرومانيّة بعد أن أتمت قراءات في نصوص لاهوتيّة مختلفة. وقد أخذت آنسكُم إيمانها، كما هو حال المهتدين، مأخذ الجدّ (\*)، وغدت بفضل تلك القراءات، أيضاً، مُهتمة بالفلسفة، وقد وقعت على حجتين، في نصّ من القرن التاسع عشر يُدعى «اللاهوت الطبيعي»، ألّفَتْهُمَا آنسكُم مُحَيَّرَتَيْن: تتمثّل الحجّة الأولى بزعم أنّ الله يعلم ما كان سيفعله أيّ شخص لو أنّه لم يمت حين مات، إذ لم تكن آنسكُم تعتقد بوجود أيّة حقائق تتّصل بها كان سيحدث لو كانت الأشياء على خلاف الكيفيّة التي حدثت بها فعليّاً. أما الحجّة الثانية فهي برهان «العلة الأولى» على وجود الله، وقد مثّل مسعى آنسكُم لتحسين

(\*) يذكر القسيس، الذي اعتادت آنسكُم أن تُقيم معه القدّاس، أنّ الأخيرة اعتادت أن تستلقي أحياناً وقد بسطت ذراعيها عن آخرهما في أثناء تناول الخبز المقدّس، وحين يحاول الناس مُساعدتها، مُعتقدين أنها سقطت أرضاً، كانت تصدّهم.

هذه الحجّة خطأها الأوّل في ممارسة الفلسفة. وقد التقى إيمانها وفلسفتها، من جديد، في مقالاتها التي اشتغلت فيها على موضوع «مانع الحمل والعفة» (1972)، التي استحضرت فيها، مُجدِّداً، فكرة أن الأفعال المندرجة تحت وصفٍ بعينه هي أفعال مقصودة، لتظهر أن المذهب الكاثوليكي رغم أنه يحظر موانع الحمل، فإنّه لا يجد مشكلة في الأسلوب الإيقاعي (التنظيم الطبيعي للنسل). وقد أثارت المقالة جدلاً بسبب بعض ما صدر عن آنشكف من تعليقات بشأن الإجهاض واللواط، إذ اتَّهمها مايكل تايز وبرنارد وليمز بقبول التفكير الفاسد المُستقى من البابا والكنيسة، فردّت آنشكف على ذلك مُعَوِّنة إجابتها ساخرة بـ «إلى فلاسفة الحيّ الودودين».

ما مِنْ رَيْب في أن آنشكف أخذت السجلات الفلسفيّة مأخذ الجدّ، سواء انخرطت في ذلك مع فلاسفة شهيرين، أو كبار الأساقفة، أو طلبة جامعيين (كتبت مرة إلى رئيس أساقفة أرماع لِتُؤشّر على خطأ ارتكبه في مقال عقده عن كتاب فِتْجِنِشْتَاين «الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة»). وكان مايكل دِمِث، الذي كان طالباً لديها، قد سجّل ملاحظاً أنّها كانت على استعداد لأنّ تهاجم بشدّة أيّة حجج كان يعتقد أنّها ستوافق عليها، وكان من شأنها، أحياناً، أن تمتدّ بهجومها إلى ما بعد الوقت المُخصّص للمحاضرة. وكان أخذها المطارحات مأخذ الجد وسيلة لإبداء الاحترام لمُحاورها بغضّ النظر عن منزلته.

لَمَّا كَانَتْ امرأةً في عالم يُهيمن عليه الذكور؛ هو عالم جامعتي كيمبرج وأكسفورد، فإنّ ذلك قد يتسبّب باحتكاكات، ومن ذلك أوّل مقال نشرته آنشكف، فقد مثّل نقداً لفصل من فصول كتاب سي. إس. لويس



«المعجزات» (1947). وقد قرأت ورقتها تلك في لقاء لنادي أكسفورد السقراطي حيث كان لويس نفسه حاضراً، ونقل بعضهم أنَّ اللقاء كان الأكثر دراميَّةً في تاريخ النادي، حين شنت هجوماً حاداً على لويس، ما جعله في حالة من الامتعاض والفرع الشديدين. أمَّا رواية أنسكُم للحادثة فتقول: «لقد كانت مناسبة لإجراء نقاش رصين لبعض النقودات المحددة تحديداً دقيقاً»، كما عَقَّبَ بالقول: «إنَّ بعضَ أصدقاء لويس لم يأبهوا، فيما يبدو، بالحجج الفعلية أو بالموضوع». ولا يسع المرء، لدى قراءة هذه الروايات المتضاربة، إلا أن يتساءل عمَّا إذا كان وجود امرأة تُوجِّه حجة نبيهة ضد مؤلف شهير هو ما تسبَّب بالصدمة بين السادة الحاضرين.

واجهت أنسكُم، دون ريب، غير رسالة تُذكر بأنَّها امرأة في عالم الرجال. ومن ذلك، عندما دخلت مكتب المراقب في كيمبرج في يومها الأول لتولي كرسي فِثْجِنِشتاين للفلسفة، وكانت أنسكُم ترتدي بنطالها المعتاد وسترة قصيرة، فاستقبلها أحد الموظفين وسألها إن كانت عاملة النظافة الجديدة، ولم تراجع أنسكُم عن عاداتها في ارتداء البنطال بوجود مُنظِّمي قواعد اللباس في كيمبرج، الذين أخبروها أنه من المُتوجَّب على النساء ارتداء التنانير في أثناء إلقاء المحاضرات، لذلك اعتادت أنسكُم، كما نقلَ عنها بعضهم، أن تأتي إلى المحاضرات وقد اصطحبت معها تنورة في كيس بلاستيكي، وتعتمد بعد ذلك إلى ارتدائها فوق البنطال، بل سَرَتْ شائعة أنَّه حين أخبرها القيِّم على أحد المطاعم الراقية في بوسطن أنَّهم لا يسمحون بالدخول للنساء اللواتي يرتدين البنطال، سارعت إلى خلعه بكلِّ بساطة.

كانت أنشكُم امرأة عظيمة دون ريب، فضلاً عن كونها فيلسوفة  
أساسيّة من نواح عديدة، ولا يتّسع المقامُ لبسط جميع جوانب أعمالها  
الواسعة النطاق على نحو فائق، بيدَ أنّي أوصي القارئ بأن يأخذ الوقت  
الكافي لقراءة بعض كتبها الأصليّة، فهي شيقّة، وتنطوي على تحدٍّ، فضلاً  
عن كونها مُثمرة بالقدر ذاته.





## ماري وارنك

(1924-2019م)

بقلم: غولزار بارن (Gulzaar Barn)

على الرغم من أن المقصد الذي جعلت له هذه المجموعة من المقالات هو تسليط الضوء على النساء الفيلسوفات اللاتي أُهْمِلْنَ إجمالاً، وأُقْصِينَ من المعتمد الفلسفي، فإنَّ واحداً من الكتب الفلسفية الأولى التي اتَّفَق لي أن أقرأها كان من تأليف فيلسوفة؛ وهو كتاب «دليل الشخص الفطن للأخلاق» (1998) بقلم ماري وارنك. وقد أهداه لي والداي حين كنت في السنة الأخيرة من التعليم الثانوي السابق على المرحلة الجامعية، بعد أن عزمْتُ على دراسة الفلسفة في الجامعة، ومن أسفٍ أن الكتاب جعلني أخرج بانطباع زائف، وهو أن الفلسفة كانت دوماً سائغةً ويسيرة على الفهم. ثم ما لبثْتُ أن واجهْتُ، على نحو خاص، عمل وارنك في أثناء دراستي العليا، عندما كنت أكتب عن المخاوف الأخلاقية التي أثارها ممارسة تأجير الأرحام، هنا علمت أن وارنك قد ترأست لجنة التحقيق في الإخصاب البشري وعلم الأجنة (1984)، التي أثرت على نحو مباشر في قانون ترتيبات تأجير الأرحام (1985). ولقد صُغت

لأنّه جرى تعيين فيلسوفة في مثل هذا الموقع المهمّ، وأنّها مارست تأثيراً كبيراً على السياسة العامّة، ولقد لاقى تطبيق الفلسفة على المجال العام، كما جسّدته وارنك، صدى، وأيّ صدى، لديّ وألهمني في عقد هذا الفصل.

وُلدت وارنك عام 1924 في ونشستر، وهي الطفلة الصغرى بين سبعة أولاد. أمّا والدها، الذي كان يُدرّس اللغات الحديثة في كلية ونشستر، فقد مات قبل أن ترى وارنك النور بسبعة أشهر. وعلى الرغم من هذه المأساة، تورد وارنك في مذكراتها أنها عاشت «طفولة سعيدة كأحلى ما تكون السعادة»، ولقد تَلَقَّت تنشئةً مُميّزة، فقد اعتادت الخادمة إحضارَ وجبات الطعام لها إلى الطابق العلويّ، وكان لها، رفقة أخوتها مُربيّة، تعلّقت وارنك بها تعلّقاً عميقاً. وأمّت المناسبات العامّة، وذهبت إلى المدارس الداخليّة.

تتذكر وارنك فتقول على نحو ظريف: إنّها أدركت، حين بلغت الخامسة عشرة من عمرها، أنّها «مُحافظة بالولادة»، مُضيفة: «فقد أحببت الصيد، وأحببت التراتبيّات العريقة، فضلاً عن الكاتدرائيّات». مهما يكن من أمر، فقد أحسّت وارنك، مع اندلاع الحرب العالميّة الثانية من حولها، أنّ من الخطأ الانغماس في هذه «الغرائز الترولوبية» (\*) الخياليّة. وعزمت على «التحقّق من عالمها المُخملّي» هذا، بما امتلكته من شجاعة الآن، وأصبحت «مُستيقظة». تقول بهذا الصدد: «يتعيّن عليّ أن أستجمع نفسي، وأن أتيّنَ عدم عدالة امتيازاتي وحياتي الرغيدة، وأن أشرع، على نحو لائق، في انتقاء مُجتمع لا طبقيّ، والتفكير في السياسة،

(\*) نسبة إلى العالم الروائي الخيالي للأديب البريطاني أنتوني ترولوب.

وأن أغدو واحدة ممن يؤثرون ما خلّته، يوماً، مجرد جلسات. وما إن حلّ عام 1945، حتى كنت قد وصلت إلى قناعة عميقة داخلياً بالانحياز إلى اليسار؛ تقنيات التحول تلك من شأنها أن تصمّ الحملات السياسيّة الحديثة بالعار. وتضيف وارنك بأن زوجها جفري وارنك؛ الزميل والمدرّس للفلسفة في كلية ماجدلن؛ ومدير كلية هيرتفورد، ونائب رئيس جامعة أكسفورد، كان أكثر تفانياً في يساريته منها. وكان فاعلاً في إتمام تحوّلها في الاتجاه السياسي.

بدأت حياة وارنك في أكسفورد باهرة، بل تُغبط عليها لفرط ما هي مذهلة، فقد حصلت على منحة «المودس أند جريتس» (Mods and Greats)، وهي درجة جامعيّة تركّز على الأدبين اليوناني واللاتيني الكلاسيكيين فضلاً عن التاريخ والفلسفة في كلية مارغريث هول. وتقول بهذا الصدد إنّها ما كانت لتفوز بهذه المنحة لو لم تنتظم بمدرسة «بريورز فيلد» الداخليّة، في مقاطعة «سري» (Surrey) الإنجليزيّة، التي طوّرت لديها - على نحو كبير - اعتدادها بنفسها؛ تلك المدرسة التي أسستها عائلة هكسلي، وانتظم فيها الشقيقان ألدوس وجوليان هكسلي، وقد أوّلت عناية كبيرة بالسياسة والثقافة، بيد أنه لم يكن أمراً مُبهجاً أن تكون طالبةً جامعيّاً إبّان الحرب، فقد كانت لوائح زمن الحرب تقتضي اختصار مُدّة منحة «المودس أند جريتس»؛ وهي حلقة دراسية تمتد لأربع سنين في الوضع الطبيعي. وقد تعطلت دراسة وارنك بسبب الحرب، فغادرت متجهة للتدريس في مدرسة «شيربورن» للإناث لمدة عامين حتى الفترة التي طلبتها فيها كليّة مارغريث هول من جديد.



وما إن أنهت وارنك درجتها الجامعية، حتى سارعت لإكمال دراستها العليا في الفلسفة (B. Phil) في غضون عام واحد (المعذرة إن كنت خبرت نظام الدراسات العليا المدعو B. Phil، إذ يخلق التفكير فيه وخزات من القلق)، وما لبثت وارنك أن انتُخبت مُحاضرة في كلية سانت هيو، وجرى انتخاب زوجها جيفري لمنحة الزمالة في كلية ماجدلين. كانت الفلسفة في أكسفورد، في الفترة التي درست فيها وارنك هناك، «على درجة عالية من النجاح»، فقد كان برنامج الدراسات العليا (B. Phil) هناك يجتذب الخريجين من أنحاء العالم جميعها، وكانت شخصيات مثل: فِلِبَّا فُتْ، وجِلْبِرْت رَايل، و«ج. ل. أوستن»، تتجول في الأروقة المعمّدة، وقد صادقت وارنك، رفقة زوجها، شخصيات من غرار: أشعيا بزلن، وبيتر وأن سترأوسن، بل استضافا كنجسلي وهيلاري أميس. ليس هذا فحسب، فقد رسم الفنان ديفيد هوكني صورة لوجه جيفري وارنك، بوصف هذا الأخير مديراً لكلية هيرتفورد. واسترجع وارنك بذاكرته كيف كان لأصحاب الجناح اليساري في أكسفورد، في تلك الفترة، أسبابٌ وصلات مع حزب العمال، وكيف أنهم كانوا يقدمون المشورة بشأن السياسة العامة، يقول بهذا الصدد: «في واقع الأمر، إنّ السوق المشتركة نوقشت كخطاطة تجريبية أولى وسط هؤلاء الناس».

التقت وارنك، أيضاً، بمارغريت تاتشر غير مرّة، وأسهمت الأولى في مُذكراتها حول التاتشرية، آسفة لتفكيك التعليم العالي من خلال إنقاص المنح الجامعية، وعبر ما فرض من أعباء جديدة على الجامعات تلبية لمتطلبات الصناعة. وتغامر وارنك، على نحو حاسم،

بالقول: إنَّ الإرث الأكثر ذبوعاً لتاتشر هو «افتراض أنَّ ما من شيء يكتسي أهمية سوى عدم هدر المال، وأنَّ لا قيمة سوى قيمة الادِّخار والازدهار»، ومثلما ساد هذا الاعتقاد فيما يتعلَّق بالدولة، فقد بدأ الأفراد بتبني هذه القيمة لأنفسهم. يتحدث الناس، على نحو مُتعاظم، عن «عروض ليس بمقدورهم رفضها» وهي عروض كان بمُكنة الناس طبعاً رفضها، بيد أنهم لا يريدون ذلك، فمن شأن هذه العروض أن تثرِيهم. ويغدو من اليسير، على نحو مُتعاظم، في مثل هذه الثقافة، عبور الخط الفاصل بين الوسائل المُستقيمة والمُلتوية إلى الغنى، فإذا نُظر إلى الثروة الشخصية بوصفها أسمى القيم، تغدو وسيلة تحقيقها غير ذات بال. ويُلقَى تآكلُ المعايير الأخلاقية في المدينة وسوق الأوراق المالية ضوءاً كاشفاً على ما قد يبدو، في نظر الناس، حتماً مقضياً.

أظهرت وازنك التزاماً صريحاً بالقيم خارج دائرة الإثراء وما وراءه، ومن ذلك الموقف الذي تبنته لجنَّتها في مُناهضة الممارسة التسويقية في تأجير الأرحام (1984). وإنجاز عملية تداول الأرحام على أساس تجاري يُعدُّ عملاً غير قانوني في المملكة المتحدة بموجب قانون ترتيبات تأجير الأرحام (1985)، وقد أفضى التحقيق الذي قادته وازنك إلى أنَّ خطر الاستغلال المُتأني عن تأجير الأرحام التجاري يتجاوز الفوائد المُحتملة من ذلك، وانتهى التحقيق إلى أنَّ معاملة الناس كوسائل لتحقيق الغايات الخاصَّة لأناس آخرين «تغدو، قطعاً، أمراً استغلالياً عندما يتعلَّق الأمر بالمصالح المالية». ويبدو أنَّ وازنك (وآخرين)، رأت أنَّ تأجير الأرحام يقع خارج النطاق الملائم للسوق، فربَّما أسَّس استخدام الأمهات البديلات إلى وسائل إثراء غير مُستقيمة.

ولَمَّا كان تأجير الأرحام التجاري، فيما يبدو، محظوراً في المملكة المتحدة، فإنه ازدهر في مكان آخر، إذ برزت الهند «رائدة» في مجال تأجير الأرحام التجاري، فهذا اتحاد الصناعة الهندية يتوقع أن هذه الصناعة تستدرّ 2,3 مليار دولار أمريكي سنوياً، ويُميّز صناعة تأجير الأرحام الهندية بوجود عملاء دوليين أثرياء، يُحصّلون خدمات الوكلاء الهنود، الذين هم أقلّ غنى من هؤلاء العملاء بكلّ المعايير. ويُشير عددٌ عديد من الدراسات في المنطقة إلى الطبيعة الاستغلالية للتوافقات المتعلقة بتأجير الأرحام في الهند، ومع ذلك ثمة مُنظّرون مثل: فيدا باننّش، وستيفن وليكنسن، ألفوا أنفسهم عاجزين عن الدعوة للتدخل من أجل حظر هذه الممارسة مُحتجّين بأنّ المتاجرة بالأرحام غالباً ما يكون أفضلُ الممكن بالنسبة للنساء المحرومات في ظلّ أحوال غير مثالية. وقد تبدّل موقف الحكومة الهندية من تأجير الأرحام في السنوات الأخيرة تبدّلاً كبيراً، توافقاً مع تزايد الدراسات في هذا المجال، ما يوحي بتأثير محتمل مارسه الانشغال الأكاديمي والإعلامي بهذا الخصوص، فقد أقرّ مجلس النواب في البرلمان الهندي مشروع قانون تأجير الأرحام في ديسمبر من عام 2018، وهو يحظر فعلياً الاتجار بالأرحام، ويستبدله بنموذج إثاري منظم محلياً، ومتاح للهنود دون غيرهم.

تخضع القوانين المتعلقة بتأجير الأرحام في المملكة المتحدة، حالياً، لمراجعة مُدَّتْها ثلاث سنوات من قبل لجنة القانون في إنجلترا وويلز، فضلاً عن اسكوتلندا، ذلك أنّ واحداً من الجوانب الرئيسية المُستهدَفة بعملية الإصلاح هو الطريقة التي يمكن أن يُشجّع بها عنصرُ عدم اليقين في القانون المواطنين في المملكة المتحدة للبحث عن أمهات بديلات



في الخارج. وقد اعترفت وارنك، على نحو صريح منذ ذلك الحين، باعتقادها أن لديها «تحيُّزاً غير عقلاني» ضدَّ إجازة تأجير الأرحام، وأنها اتبعت في ذلك مشاعرها الحدسيَّة «على نحو غير قانوني تماماً».

من الممكن القول إنَّ حظر الاتجار بالأرحام أسهم في ظهور هذه الصناعة في أماكن أخرى تلبية للطلب، فقد ذكرت التقارير أنَّ البريطانيين يُمثّلون العدد الأكبر من مستهلكي هذه الصناعة القائمة في الهند، وقد يعمل قانون إزالة القيود عن تأجير الأرحام في المملكة المتحدة على إعادة توزيع بعض الأضرار القائمة المتأتية عن هذه المسألة لجهة تقليل العبء عن عملية تأجير الأرحام في البلدان الأخرى. ومع ذلك، فإنَّ صورةً مُماثلة من الاستغلال قد تبقى قائمة إنَّ عمدت الأمهات البديلات في المملكة المتحدة إلى إجراء تعاقدات بسبب الضعف الاجتماعي والاقتصادي وإنَّ بدرجة أقل.

يعود الفضل إلى وارنك في دعم انضباطيّة «الأخلاق الحيويّة»، بما هي وسيطٌ حيويٌّ بين السياسة والناس والطب الحيويّ، وغالباً ما تفهم الأخلاقيّات الحيويّة على أنَّها دراسة القضايا الناشئة عن التقدُّم في علمي الأحياء والطب، فضلاً عن الرعاية الصحيّة. وتشمل القضايا التي تنضوي تحت هذا العنوان عادة: الإجهاض، والقتل الرحيم، وأخلاقيّات البحث السريري، وتوزيع موارد الرعاية الصحيّة النادرة. وقد ارتأى دنكان ولُسْن أنَّ تطوُّر أخلاقيّات علم الأحياء و«لجان الأخلاقيّات» التي انخرطت وارنك في واحدة منها، «توافق رغبة حكومة المحافظين في تشديد المراقبة على المهن المستقلّة حتى اللحظة»، ومع ذلك يذهب ولُسْن إلى أنَّ هذا المطلب السياسي

«حقّ رؤية وارنك ومؤدّاها أنه من المتعين على الفلاسفة أن يركزوا جهدهم في الأمور العملية، وما إن انتُخبت رئيسة للجنة التحقيق الحكومي، حتى صارت وارنك المدافعة القويّة عما بات يعرف باسم «الأخلاقيات البيولوجيّة»، مُستدّة بنقد الأبويّة الطبيّة البيولوجيّة، ومُعلّية من فوائد الرقابة الخارجية».

تصف وارنك في مُذكراتها التعسّرات التي انطوى عليها إعدادُ التقرير النهائي للجنة الإخصاب البشري وعلم الأجنّة، وتستذكر وارنك أنّه كان من الصعب التوصل إلى اتفاق وحثّ الأعضاء على الإفصاح عن اعتراضاتهم على نحو واضح، وذلك بعد أن أشاروا إلى (أنهم «لم يكونوا سعيدين» بهذا أو ذاك). كما تشير وارنك إلى أنّ حلّ مثل هذه الاختلافات، التي لا يمكن التوفيق بينها، لم يكن ماثلاً، تماماً، في السعي للحصول على إجابة «صحيحة»، وإنما تضمّن، عوض ذلك، اقتراح «شيء عملي يأسف له، دون ريب، بعضُ الأعضاء لما يرون فيه من تساهل مُفرط، ويأسف له آخرون لما يجدون فيه من صرامة طاغية، لكنّه أمرٌ قد يجعل الأعضاء جميعهم على استعداد للموافقة عليه مهما كانت تحفظاتهم».

يتردّد صدى هذه الرغبة في «التوصل إلى توافق في الآراء»، لمواجهة هذا الضرب من التعدديّة المُعطلة، في مقدمة كتاب وارنك: «دليل الشخص الذكي إلى الأخلاق»، حيث تعبّر عن أسفها لما مارسته الوضعيّة المنطقيّة من تأثير على الفلسفة الأخلاقيّة والسياسيّة. ومثلت الوضعيّة المنطقيّة حركة ظهرت في الفلسفة في عشرينيّات القرن العشرين، وارتأت أنّ هناك ضربين من القضايا (proposition) تلك؛

المملوكة لمعنى، لا غير: تلك الصالحة ضرورة وعلى نحو موضوعي (ومن ذلك القضايا الرياضية)، والقضايا التي استحوالت إلى حقائق عبر إثباتها بالدليل الملحوظ (مثل الحقائق المنبثقة عن الدراسة العلمية التجريبية). وقد كان لهذه المقاربة تأثير جعل من الأحكام القيمة في الفلسفة (من غرار: هذا الفعل جيد/ أو صحيح/ أو خطأ) أحكاماً فارغة من المعنى، إذ لا يمكن التحقق من مثل هذه العبارات أو دحضها تبعاً للمقاربة الوضعية. وقد عارضت وارنك هذا الاستصغار لمفهوم «القيمة» الذاتية وتعظيم مفهوم «الحقيقة» الموضوعية، معتقدة بأنه لا بد من طرح الأسئلة «حول القيم، فنسأل: ما الذي يأخذ عندنا صفة القيمة؟ ولماذا؟ ومن نكون حين نميل إلى استشارة هذه المشكلات؟».

كما كانت وارنك ممتعة، على النحو ذاته، من النسبية الأخلاقية، ذلك المذهب الذي يقوم على أن الحقيقة، أو تبرير الأحكام الأخلاقية، ليست مطلقة، وإنما مرتبطة بالمعيار الأخلاقي المتعلق بشخص ما أو مجموعة من الأشخاص. يقوم مثل هذا الرأي على القول بوجود خلافات أخلاقية عميقة وممتدة، وانعدام وجود مجموعة كونية من المبادئ الأخلاقية تكون حاکمة بين هذه الأخيرة.

أما بالنسبة لوارنك، فإن «الإيثارية، أو الغيرية» تعدُّ أمراً محورياً في الأخلاق؛ فالخير ليس في عين الناظر فقط، بل «هناك قيم مشتركة وباقية تنبثق من الطبيعة البشرية ذاتها»، ومن المتوجب أن تتغيا القرارات بعض الخير المدني والاجتماعي. يتصل هذا بأصل خلاف وارنك مع التاشرية، فقد عملت الأنانية التي حثت عليها التاشرية على تقويض فكرة الصالح العام، إذ يغسر، على نحو حاسم، التوفيق بين الأنانية



التأثيرية وسهات المجتمع المتحضر حقاً. لذلك يمكن قراءة عمل وازنك، في جوهره، على أنه مجتمعي المنزع، أي أنه ينشغل، في المقام الأول، بدور الفرد في ضوء علاقته بمجتمع تشاركي، فضلاً عن انشغاله بالتصرفات التي تعزز استقرار المجموع وتماسكه الذي هو عماد الخير.

تصف وازنك كتاب: «روح الإنسان» (1916)، وهو مختارات تحتوي على سونيات شكسبير، وبعض قصائده، فضلاً عن مقتطفات من كتابات اسبنوزا، وتولوستوي، وأفلاطون، بأنه «بلا ريب أكثر كتاب تعليمي» امتلكته على الإطلاق. وكانت وازنك من أشد المؤمنين بقوة القصص في تضمين القيم «الباقية، والمعقولة، وقبل كل شيء المشتركة». ومن الواضح أن وازنك تمتعت، أيما تمتع، بتعليمها المدرسي والجامعي، وكانت شاكرة لفضلئها. وينعكس هذا التقدير، فيما يبدو، في إيمانها بأن القيمة المعتبرة تكمن في تعليم الأطفال مبادئ الأخلاق، فضلاً عن صقل مخيلتهم، وقد تمكنت وازنك من تعزيز هذه المشاعر عبر دورها في لجنة التحقيق في تعليم الأطفال والشبان المعاقين (1978)؛ تلك اللجنة التي أرسيت الأسس لإصلاح التعليم المتعلق بذوي الاحتياجات الخاصة. وقد ساعد التحقيق المذكور، بخاصة، على القبول الاجتماعي لهذه الفئة، وعملت على تغيير طريقة تفكيرنا حيال الإعاقة من خلال تحدي التسميات والمسلمات الدوغمائية. ولقد شددت وازنك، بحسب، على قيمة التعليم لكل فرد، ناظرة إليه بوصفه «طريقاً يجب على كل طفل أن يسير فيه»، مُرددة فكرة الصالح العام التي من المتعين على التعليم أن يسعى لتحقيقها.

لقد نجحت وارنك نجاحاً كبيراً في مدّ جسور الحوار بين المؤسسة الأكاديمية والبرلمان والمجتمع العلمي، ولقد تمكّنت من فعل ذلك، وبقيت وفية للتساؤل الذي مؤدّاه: ما الذي يتعيّن على المجتمع أن يُقدّره بما هو قيمة. فضلاً عن التزامها باستكشاف الكيفية التي يمكن عبرها توحيد مجالات البحث، التي تبدو مُتباينة، في السعي لتحقيق الصالح العام.





# صوفي بوسدي أولوولي

(1935-2018م)

بقلم: مينا سلامي (Minna Salami)

إذا أردنا النظر في حياة، كما عمل، صوفي بوسدي أولوولي المتبحرة والمثيرة المشكّلة لفلسفة اليوروبا(\*) الكلاسيكية المعاصرة، يتوجب أن نصدر ذلك بتاريخ موجز لشعب اليوروبا في نيجيريا المعاصرة، إذ يُشكّل هذا التاريخ قاعدة عملها الفلسفي. ولا بُدّ لنا، أولاً وقبل كل شيء حتى نفهم موقف أولوولي، أن نعي أنه لم يكن ثمّة شيء يُدعى نيجيريا إلا بحلول القرن العشرين، فقد كانت شعوب اليوروبا، قبل ذلك، جزءاً من إمبراطورية أويو، التي امتدت عبر جنوب غرب نيجيريا الحديث إلى بنين وتوغو. وقد تألفت الإمبراطورية المذكورة من العديد من «دول-المدن» التي غزتها؛ ومن تلك دولة أوندو، حيث ولدت البروفيسورة أولوولي عام 1935.

حين ولدت أولوولي كان قد مضى على استعمار بريطانيا لنيجيريا 21 عاماً. وقد ألغيت، في عام 1914، آخر دولة مدينية من دول اليوروبا

---

(\*) تشير اليوروبا إلى مجموعة من الثقافات القديمة المرتبطة بلغة ومعتقد مشتركين - المراجع.

(مملكة إيجبا)، كما ألغيت إمبراطورية أويو بأكملها بمعية الإمارات والممالك الواقعة شمال وشرق نهر النيجر التي مثلت أسرارها النهرية الدافع الأول وراء الاستكشافات البريطانية في المنطقة، وقد أدمجت تلك الكيانات كلها في مستعمرة كبيرة واحدة؛ هي نيجيريا.

ويأتي السؤال: إلى أي مدى أثر الاستعمار على طفولة ولدت في ولاية أندو بعد واحد وعشرين عاماً من تأسيس نيجيريا؟ هل نظرت إلى نفسها بوصفها، أولاً وقبل كل شيء، نيجيرية، أم يوروبية قبل أي شيء آخر؟ وإلى أي درجة كان استعمار العقل فاعلاً في تلك الأيام المبكرة نسبياً من الحكم البريطاني؟

ربما تعطينا قصة تسميتها بـ «صوفي» إشارة في هذا الشأن، فقد بلغت أولوولي ثمانين سنين وهي تحمل اسم بوسودي، ولكن لما كان أداؤها فائقاً، اقترح مدير مدرستها على أبيها أن يطلق عليها اسماً جديداً؛ هو صوفيا، فقد ألفى الأول هذا الاسم أجدر بها لما حازته من ذكاء متقد. وهكذا، فإذا كان يُنظر إلى الأسماء الإنجليزية على أنها علامة ذكاء، فإنه من غير التعسف، فيما يبدو، القول إن التعليم الكولونيالي قد أرسى وجوده في ذلك الوقت، ذلك أن اقتراح المدير تغيير اسمها، بالإضافة إلى موافقة أسرته على ذلك الاسم، يشير إلى أنه من المحتمل أن العقلية الاستعمارية كانت تُشكّل الحياة في ذلك الإبان على نحو واضح في ولاية أونودو. وفي واقع الأمر، فإن أولوولي نفسها قالت ذات مرة على نحو مُتميز: إنها على الرغم من أنها عدلت الاسم من صوفيا إلى صوفي لإضفاء الطابع الشخصي عليه، فإنها احتفظت به حتى يظل شهادة على الإرث الاستعماري. وربما كان ذلك مقدراً، فإذا كان لا بُدَّ من إعادة تسميتها،

فليكن ذلك باسم يُمثل مجال الدرس الفلسفي، الذي ستركّس له حياتها، إذ تُشتق الفلسفة، برغم كل شيء، من اللفظة «philo»؛ وتعني الحب في اليونانية القديمة، و«sophia»؛ وتعني الحكمة، وقد كان حب الحكمة صنعة أولوولي الأثيرة.

مهما يكن من أمر، كان ضرباً مختلفاً من الحب؛ ذلك الذي اقتادها إلى الفلسفة، فقد انتقلت أولوولي، عام 1963 حين بلغت الثامنة والعشرين من عمرها، إلى موسكو مع زوجها الأول، الذي تحصّل آنذاك على منحة دراسية من الاتحاد السوفيتي، وقد بقي طفلاً الأولان (اللذان ستنجب بعدهما أربعة آخرين) مع العائلة في نيجيريا، والتحق هناك بالجامعة، لكنها ما إن حصلت القبول حتى انتقل زوجها إلى كولونيا في ألمانيا الغربية، حيث تقدّمت من جديد للدراسة هناك، بيد أنها فقدت فرصتها كرّة أخرى بعد سنة من ذلك التاريخ حين انتقل زوجها من جديد إلى الولايات المتحدة. لكنّها حين قفلت عائدة إلى نيجيريا من هناك عام 1967 التحقت أخيراً بجامعة لاغوس، حيث حصلت على درجتي البكالوريوس والماجستير في مبحث الفلسفة، ثم ما لبثت أن التحقت بجامعة لوان الشهيرة، حيث نالت درجة الدكتوراه في الفلسفة؛ كانت هذه أول مرّة تمنح لنيجيري من جامعة نيجيرية.

ولقد بدأ، الآن، وعي أولوولي بالفكر اليوروبي والفلسفة الإفريقية يتعاضم، وقد كانت أطروحة الدكتوراه التي تقدّمت بها بعنوان: «الأساس العقلاني لتفكير اليوروبا الأخلاقي». وللأسف فإنّها اختارت، بسبب نقص المُشرّفين في هذا المبحث، أن تكتب أطروحة بعنوان: «الميتا أخلاق والقاعدة الذهنية»، وربما تدخل القدر هنا مرّة ثانية،



إذ سيكون من شأن تخصُّصها في أخلاقيَّات التعامل (حيث كرّست أعمالها بالكامل وجوهريّاً لـ «الأساس العقلاني لتفكير اليوروبا») أن يآزر ردودها على تُهمَّتَي الاختزاليَّة والقدريَّة اللتين تُرمى بهما الفلسفة الإفريقيَّة.

لقد كانت رحلة أولوولي في غمار الفلسفة الإفريقيَّة كما قالت: «مُستثارة بتدريبي وخبرتي في الفلسفة الغربيَّة»، فقد علّمت وفقاً لما تلقَّته من هذا التعليم: «أنَّ الأفارقة لم يُبدعوا تقليداً فلسفياً متيناً»، بل امتدَّ ذلك إلى حفل تخرُّجها لتسلم شهادة الدكتوراه عام 1984، حين هنَّأها رئيس قسم الفلسفة على حصولها أخيراً على «الإجازة للتحدُّث بكلِّ الهراء (الذي) كانت تتحدَّث به من قبل»، ما جعلها تحزم أمرها لاستنفاد وسعها الفكري في إثبات خطأ المُشكِّكين، مُعلنة أنها كانت بصدد القيام بـ «حملة صليبيَّة لإعادة اكتشاف المعرفة الإفريقيَّة الأصليَّة، فضلاً عن إحيائها ونقدها وإصلاحها وتطويرها».

وقد أوردت أولوولي خلال «حملتها الصليبيَّة» نقودات واضحة للفلاسفة الغربيين من أمثال: هوبز، وهيغل، وروسو، الذين تبنَّوا، على نحو فاضح، آراءً عُنصريَّة في كتاباتهم. لكنها لم تقف عند هذا الحد، وإنما اشتدَّت بالنقد، على نحو جسور، على البارزين من الفلاسفة الأفارقة مثل: بولين جاي هونتونديجي، وأكين ماكندي، وكواسي ويردو، مُجادلة بأنَّ مزاعمهم التي تقول بانعدام إمكان وجود الحضارات العلميَّة دون صنعة الكتابة (هونتونديجي)، وأنَّ اللغات الإفريقيَّة لم تمتلك التعقُّد الكافي لمعالجة الخطاب الفلسفي (ماكندي)، وأنَّ الأنماط التقليديَّة للفهم كانت ذات طبيعة حدسيَّة وغير علميَّة (ويردو)؛

كلها مزاعم غير معقولة ومُتوهمة. وذهبت إلى القول بأن «تحديد و( / أو) توصيف الفكر الإفريقي من زاوية المفاهيم والتقاليد الفكرية الغربية هو عمل هزطي». كما رأت أولوولي أنه يمكن استكشاف الفلسفة الإفريقية من خلال المقاربة الهيرمونتيكية؛ نظرية أو منهجية التفسير، لأثار القارة الإفريقية الشفهية، فإذا ما استثنينا النصوص المصرية القديمة، والإثيوبية، والإسلامية، فقد حُفظت الإستمولوجيا الإفريقية عبر الأمثال، والنصوص الشعائرية، والقصائد الملحمية، والتقاليد الموسيقية، وأساطير الخلق، وتواريخ الحياة، والسرود التاريخية، والأناشيد، لا عبر الأعمال المدونة. وهكذا، فإن فهم الأفكار الفلسفية للقارة لا يتحقق إلا عبر دراسة هذه المصادر. أظهرت أولوولي، عبر هذه المقاربة، الكيفية التي استوفت بها الأجناس الشفوية اليوروبية الشرط الفلسفي، وبصورة أخص تناولها «لمجموعة إيفا»؛ وهي الخلاصة اليوروبية الجامعة والجوهرية للثيمات الفلسفية مثل: الحكمة، والعدالة، والزمان، والفاعلية البشرية، والمصير، والديمقراطية، وكرهية النساء، وحقوق النساء، فقد حاججت بأن هذه الخلاصة ذات طبيعة فلسفية، وليست نظام كهانة تبعاً للتوصيف السائد. و«مجموعة إيفا» هذه الموجودة الآن، على نحو واسع، في صيغة مكتوبة، هي نظام جيومانتيكي يتكوّن من 256 شكلاً ألحقت بها آلاف القطع الحكمية، وقد حُفظت عبر ذاكرة فلاسفة اليوروبا التقليديين المعروفين باسم «babalawos»، وتعني «آباء المعرفة الباطنية»، على امتداد آلاف السنين.

وطدت استبصارات أولوولي، فضلاً عن شجاعتها، مكانتها بوصفها مُفكّرة جسورة، وما هو غير وقت قصير حتى امتلأت القاعات

التي تعقد فيها محاضراتها في جامعة لاغوس عَنْ آخرها، وإذا كانت أولوولي شخصية نسوية غير اعتدائية في مجتمع مناهض للنسوية، فقد كانت شعبيتها شهادة على سحر شخصيتها وحكمتها. لقد نشرت خمسة كتب على مدى إحدى عشرة سنة أعقبت تخرُّجها وهي: «قراءات في الفلسفة الإفريقية» (1989)، و«العرافة، والتناسخ، والألوهية: قضايا في الفلسفة الإفريقية» (1992)، و«المرأة والبراديجمات الديمقراطية: تجربة المرأة النيجيرية» (1996)، و«الفلسفة والتقليد الشفهي» (1997)، كما كانت أولوولي وافرة الإنتاج في كتابة المقالات وتحرير المجلدات.

عرضت ألوولي، في كتابها الأخير: «سقراط وأرئيملا: اثنان من رعاة الفلسفة الكلاسيكية» (2015)، مقارنة رائدة بين سقراط؛ مؤسس الفلسفة الغربية، وأرئيملا؛ مؤلف مجموعة إيفا، فإذا كان بالإمكان عدُّ سقراط أباً للفلسفة الغربية، دون أن يخلف وراءه أي عمل مكتوب خاص به، فلماذا لا يُعدُّ أرئيملا، الذي يعتقد أنه سابق تاريخياً على سقراط، أبا للفلسفة الإفريقية. وإذا ما ضربنا صفحاً عن المشابهة العامة بين سقراط، الذي ثور الفلسفة اليونانية دون أن يدون أفكاره، وأرئيملا، الذي نقل تلاميذه كلماته وباتت من المعتمد التراثي الشفهي، فإنَّ أولوولي تستعملُ مقارنة ذات تعقُّ ودقة كبيرتين لإظهار مدى تشابه تبصُّرات الفيلسوفين، فبينما قال سقراط قولته الشهيرة: «الحياة غير المُمتَحنة لا تستحقُّ أن تُعاش»، قال أرئيملا: «إنَّ الأمثال الماثورة أداة تحليل مفاهيمية». وإذا قال سقراط: «إنَّ الحقيقة الأسمى هي تلك الحقيقة الأبدية غير القابلة للتغير»، يقول أرئيملا: «الحقيقة هي الكلمة التي لا يمكنُ أن تسقط».



وحيث قال سقراط: «الله وحده الحكيم»، تناول أرنيملا، أيضاً، حدود المعرفة البشرية بعبارته التي تقول: «لا يوجد شخص متضلع في المعرفة يعرف عدد حبات الرمل».

حث أولوولي إفريقيا الغربية على استرداد تراثها الفلسفي، ذاهبة إلى أن جماع المعرفة التي عثرت عليها في التراث اليوروبي تمتلك التعقيد والغنى مثل أي معرفة موجودة في الغرب. وكما كتب الفيلسوف الألماني الراحل؛ البروفيسور هاينز كيرل، في مراجعته للكتاب: يُظهر بحث أولوولي المستفيض حول سقراط وأرنيملا أن هناك أوجه تشابه مذهلة في حياتهما كما في عملهما. ولم يكن كل أحد مُعجباً بعمل أولوولي على النحو المشار إليه سالفاً، فقد عارض، كما هو متوقع، عددٌ عديدٌ من زملائها الفلاسفة أطاريحها مُعارضةً شديدة، ففي أحد المؤتمرات علّق أحد البروفيسورات على مزاعم أولوولي بأن المقاطع الحكمية الواردة في «إيفا» ذات طبيعة فلسفية، ما هي إلا مزاعم «مُخرجة» و«تافهة» (وهي كلمة أثيرة فيما يبدو لدى مُتقديها)، لكن أولوولي، التي لم تكن من أولئك اللائي يُلذّن بالصمت، ردّت بالقول: إن مجموعة إيفا ومؤلفيها رُبما لم يكونوا، مثل سقراط، فلاسفة بالمعنى الضيق القائم في عالم الأكاديميا، كما هو الحال مع زملائها ومعها، ولكنهم بالأحرى فلاسفة الشعب.

كانت أولوولي، في حقيقة الأمر، فيلسوفة مُتفرّدة اجتمعت في شخصها الفيلسوفة الأكاديمية والشعبية معاً، وامتلكت دليلاً على هذا عندما أغلقت، في صباح العشرين من ديسمبر عام 2018، مُستند الوورد الذي يحتوي على هذا الفصل بالذات، الذي كنت

أَعْمَلُ عَلَيْهِ، ثُمَّ فَتَحْتُ حَسَابِي عَلَى تَوَيْتِرَ لِأَجَدَ مَا اسْتَبْهَمَ عَلَيَّ فَهْمُهُ:  
«إِعْلَانُ وَفَاةِ الْبَرُوفِيسُورَةِ أُولُوفِي عَنْ ثَلَاثَ وَثَمَانِينَ سَنَةً».

وَقَدْ بَدَأَ مِنْ غَيْرِ الْمَفْهُومِ أَنَّ شَخْصاً مُتَمَلِّكاً إِرْثاً مَلِيئاً بِالْحَيَوِيَّةِ،  
وَالْحِكْمَةِ، وَالِاسْتَفْزَازِ؛ ذَلِكَ الْإِرْثُ الَّذِي ارْتَبَطَتْ بِهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتُ  
ارْتِبَاطاً وَثِيقاً، يُمْكِنُ أَنْ يَمُوتَ، بِيَدِ أَنْ الْمَوْتَ، بِالطَّبْعِ، لَا يَتْرَكَ مَجَالاً  
لِلْمَسَاوِمَةِ، لَكِنَّهُ لَا يُوَرِّثُ حَالَةَ الْخَوَاسِ، وَاسْتِتْبَاعاً لَا يَأْتِي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ  
لِحَسَنِ الْحِظِّ. وَمَعَ تَدَفُّقِ عِبَارَاتِ الرِّثَاءِ وَالْمُؤَاسَاةِ فِي وَسَائِلِ الْإِعْلَامِ  
النَّيْجِيرِيَّةِ، بَاتَ تَأْثِيرُ الْفِكْرِ الْفَلَسْفِيِّ الَّذِي كُنْتُ أَكْتُبُ عَنْهُ وَاضِحاً  
لَا رَيْبَ فِيهِ، فَلَقَدْ حَقَّقَ إِنْتَاجُ الْبَرُوفِيسُورَةِ أُولُوفِي مَا يَتَعَيَّنُ عَلَى الْعَمَلِ  
الْفَلَسْفِيِّ الْجَيِّدِ أَنْ يَقُومَ بِهِ حَقّاً، إِذْ لَمْ يَكُنْ عَمَلُهَا مَجْمُوعَةً كَبِيرَةً وَرَائِدَةً  
مِنَ الْعَمَلِ الْإِكَادِيمِيِّ وَحَسَبِ، وَإِنَّمَا قَامَ عَلَى تَحْدِيدِ الْوَضْعِ الْقَائِمِ،  
وَسَعَى جَاهِداً لِإِنْهَاءِ الْجَهْلِ، وَقَدَّمَ لِعَامَّةِ النَّاسِ فُرْصَةً لِإِعَادَةِ التَّفَكِيرِ  
فِيهَا تَقَبَّلُوهُ عَلَى أَنَّهُ حَقِيقَةٌ.





# آنجلا ديفز

( 1944 - )

بقلم: أنيتا ل. آلن (Anita L. Allen)

ولدت آنجلا واي. ديفز (Angela Y. Davis) في برمنغهام، ألاباما. وكان الأمريكيون الأفارقة يرزحون، حتى ذلك الوقت، تحت وطأة الفصل العنصري بموجب قانون الولاية، وحُرموا من الحقوق المدنية الأساسية التي ينعم بها ذوو البشرة البيضاء في مجالات التعليم، والإسكان، وأماكن الإقامة العامة، والحماية الشرطية، والتصويت في الوقت الذي كانت فيه كثرةٌ كاثرةٌ من النساء السود في الجنوب الأمريكي لا يتطلَّعن إلا إلى أن يُصبحن مزارعات أو خادِمات في المنازل. وكان من غير الوارد التنبؤ بأن آنجلا ديفز ستكون لتغدو أيقونةً عالميّة في سنّ الثلاثين، وناشطةٌ أمريكية من الدرجة الأولى، فضلاً عن كونها فيلسوفة أكاديميّة نسويّة، وربما تكون ديفز الرّمز الأكثر أيقونيّة في حركة القوة السوداء الأمريكيّة. وإذ تعرّضت للنظريّات الشيوعيّة والاشتراكيّة في كنف والديها، ومن ثمّ وهي طالبة، فقد أمضت ديفز حياتها في العمل لفهم المبلغ الذي بلغه اضطهادُ الدولة الرأسماليّة

في الولايات المتحدة الأمريكية، وَوَصِفَهُ عبر دراستها، أو نشاطها السياسي نيابةً عن السود والنساء والمُعْدَمِينَ والضعفة. كانت ديفِزُ عَضْواً في الحزب الشيوعي لسنوات عديدة، يدخل في ذلك سنوات الحرب الباردة مع الاتحاد السوفيتي وحرب فيتنام، أي عندما عرّفت الولايات المتحدة نَفْسَهَا بوصفها عدوًّا للشيوعية العالمية.

نالت ديفِزُ اهتماماً في أنحاء أمريكا جميعها لأول مرة عام 1969، عندما حاول أعضاء مجلس جامعة كاليفورنيا طردها من منصب تعليمي في جامعة كاليفورنيا؛ لوس أنجلوس (UCLA)، بتهمة انتهاكها للشيوعية، وقد تنامت شهرتها في العام التالي، عندما انتهى المآل بصورتها إلى مُلصَق الهاربين من العدالة (المطلوبين)، الذي يصدر عن مكتب التحقيقات الفيدرالي (FBI). وإذ مثّلت شخصاً مطلوباً من الدرجة الأولى، فقد أدّى ذلك إلى اعتقالها وسجنها، واستُخدمت الأسلحة التي اشترتها ديفِزُ باسمها لأغراض أمنية، دونَ تَوَاطُرٍ منها، في حصار محكمة مقاطعة مارين (كاليفورنيا)، الذي قتل فيه عدد من الأشخاص. وكان أن طالبت حملة عالمية بإطلاق سراحها من السّجن وأُطلقَ سراحها في آخر الأمر، بعد أن بُرّئت من التهم الجنائية جميعها في محاكمة أمام هيئة المحلفين.

ولم تقف أهمية ديفِزُ عند نشاطها المتعلق بهذه الحوادث وعقابيلها، فقد قدّمت إسهاماتٍ علميةً وازنةً في نقد الرأسمالية، من خلال عقد ترابطات بين مُناهضة العنصرية، والمُطالبة بالمساواة بين الجنسين، فضلاً عن المُناداة بإلغاء السّجون.

كرّمت جمعية الفلاسفة من النساء السود ديفِزُ في جامعة ولاية بنسلفانيا عام 2017، وقد بقيت، وهي الأستاذة الفخرية في جامعة

كاليفورنيا (سانتا كروز)، في دائرة الضوء على المستوى الأمريكي بما تمثله من عنصر مثير في السجلات السياسية. وقد أدت آراؤها بشأن إسرائيل وفلسطين إلى إلغاء حفل معهد برمنغهام للحقوق المدنية، الذي كان من المقرر أن تحصل فيه على جائزة حقوق الإنسان، فقد نادى ديفز بمقاطعة إسرائيل، وحرمانها من الاستثمارات، وفرض العقوبات عليها.

كان الطريق إلى المجد الفلسفي، في حالة ديفز، طريقاً صخرياً يغص بالعوائق والحواجز الكامنة، فلما كانت فتاة أمريكية من أصل إفريقي نشأت في برمنغهام (ألاباما) في أربعينيات وخمسينيات القرن المنصرم، فقد كان من الأيسر عليها أن تنزل من سقف مطامحها التي استهدفتها حركة الاضطهاد العنصري - المدعوم من الحكومة - بمعاول الهدم، بيد أن والديها كانا جسورين، فقد أصبحت عائلتها أول عائلة من السود تنتقل إلى مبنى كان حكراً على البيض في المدينة، وإذ تبعهم المزيد من العوائل السوداء، غدا الحي يعرف باسم «تلة الديناميت» (Dynamite Hill)؛ في دلالة على كثرة تفجير منازل هذه العوائل، بسبب إخلالهم بالهيكل الهرمي العنصري. صرحت ديفز، فيما تلا من سنين، أن ما شهدته من عنف، وهي طفلة، غرس فيها أهمية الدافع عن النفس، وأثار فيها الرغبة لمجابهة العنف غير العقلاني.

انتقلت ديفز إلى شمال البلاد حين بلغت سن المراهقة، وكان أن التحقت بمدرسة «إيرون» الثانوية؛ وهي مدرسة خاصة في مدينة نيويورك، تشتهر بسياساتها وأصول التدريس الراديكالية. هناك خبرت ديفز، لأول مرة، الاشتراكية على نحو منهجي، وقرأت البيان الشيوعي، وانخرطت في إحدى مجموعات الشيوعيين الشبان.



التحقت ديفز، بعد أن أتمت الثانوية العامة، بجامعة «برانديز» بمنحة دراسية كاملة، حيث شاركت في الاحتجاجات، وحضرت محاضرات لكبار المفكرين الذين دعوا لإلقاء محاضرات حول النضال من أجل العدالة بين الأعراق من أمثال: جيمس بالدوين، ومالكوم إكس. وعلى الرغم من أن ديفز اختصت في الأدب الفرنسي، فإن انشغالها المتعاطف بفلسفة كارل ماركس، فضلاً عن طابور المفكرين الذين أثروا فيه وأولئك الذين تأثروا به، أفضى بها إلى دراسة الفلسفة، فتلّمت على يد الفيلسوف هربرت ماركوزه، الذي أرشدها في دراستها للفلسفة، وثنى على قرارها في استكمال الدراسات العليا في جامعة فرانكفورت في ألمانيا الغربية.

كانت ديفز مرتاحة لأمر الذهاب إلى أوروبا لمواصلة الدراسات العليا، وكانت قد أتمت سكتها الجامعية الأولى في فرنسا، كما أمضت صيف ذلك العام في أوروبا. وبينما بدت ديفز قانعة بوجودها خارج البلاد، فإنها كتبت في سيرتها الذاتية تقول: «كلما تسارعت وتيرة النضالات في الوطن، تعمق شعوري بالإحباط لكوني مُجبرة على أن أخبر تلك النضالات بصورة غير مباشرة. وكنت، إذًا، أطور دراسات وأعمق فهمي للفلسفة، بيد أن شعوري بالعزلة يتعاطف». وكان واحداً من الأحداث التي أسهمت في هذا الشعور هو تفجير الكنيسة المَعمدانيّة في شارع 16 الكائنة في مسقط رأسها بـ «برمنغهام»، في يوم الأحد الموافق للخامس من شهر سبتمبر لعام 1963، وكان أن قُتلت فيه أربع فتيات هنّ رفيقات طفولتها؛ كارل روبرتسن، وسشيا وزلي، وأدي ماي كلنر، وكارل دينز مكنير. علمت ديفز بالحادثة من إحدى

الصحف أثناء وجودها في فرنسا، ورَوَتْ في سيرتها مدى شعورها بالعزلة حين أدركت عجزَ زملائها البيض عن تقدير مستوى العنف في برمنغهام الذي مثلت هذه المأساة جزءاً منه.

لقد تركت هذه التجارب العنيفة التي تواردت من بلدها أثراً عميقاً في شخصية ديفز. واسترجعت، خلال مقابلة أجرتها من السجن عام 1972، التفجيرات التي وقعت في حيّها، بما في ذلك التفجيرات التي قتلت صديقاتها الأربع، فضلاً عن ذكرياتها عن رجال سود يقومون بدوريات حراسة مُسلّحة للحفاظ على أمن عائلاتهم. وعلّقت بالقول: لذلك عندما يطرح عليّ شخص ما سؤالاً عن العنف، أجده أمراً غير معقول، ذلك أنّ ما يدُلُّ عليه السؤال أنّ السائل لا يمتلك أدنى فكرة مُطلقاً حيال ما خبره السود، وما عانوه في هذا البلد منذ ذلك الحين الذي اختطف فيه أول رجل أسود من شواطئ أفريقيا.

أنهت ديفز إقامتها في فرانكفورت قبل الموعد المحدد، وانتقلت إلى جنوب كاليفورنيا لاستكمال دراستها العليا في جامعة كاليفورنيا، سان دييغو، تحت إشراف معلمها ماركوزه، الذي نُقل إلى هناك من برانديز. وقد حصلت على درجة الماجستير من سان دييغو، ونالت -في نهاية الأمر- درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة «هنبولث» في برلين. ولكنها برزت، في ذلك الإبان لدى رجوعها إلى أمريكا، بوصفها شخصية سياسية راديكالية، فقد اضطلعت بأدوار رئيسية في فرع لوس آنجلس التابع للجنة التنسيق الطلابية اللاعنفية (SNCC)، ومقرّ حزب الفهود السود في وششسايد لوس آنجلس، واتحاد الطلبة السود في جامعة كاليفورنيا في سان دييغو. وقد غدت ديفز زعيمة،

تنظم العديد من المسيرات والمظاهرات، والفاعليات للمُطالبة بسنّ المساءلة ضدّ العنف والاضطهاد العنصريّين. كما أدارت ديفز مدرسة الحرّية التابعة لفرع أنجلس من لجنة التنسيق الطلابيّة اللاعنفية (SNCC)، حيث درّست، رفقة آخرين، دوراتٍ حول مواضيع مثل: «التطورات الحاليّة في الحركة السوداء»، و«مهارات تنظيم المجتمع».

واجهت ديفز، خلال انخراطها في هذه الجماعات السياسيّة، حقيقة كراهية النساء والتمييز الجنسي، ومثّل ذلك، كما رَوَتْ في سيرتها، «مشكلة دائمة في حياتها السياسيّة»، إذ صُبّت الانتقادات عليها، كما ذكرت، صَبّاً لأنّها تُزاوّل «عمل الرجال». فلقد مثّلت النساء من ذوات البشرة السوداء، اللائي أخذن زمام المبادرة وعَمِلْنَ لِيُضَبِّحْنَ زعيماتٍ عن استحقاقٍ ذاتيٍّ، تهديداً لذكورة الرجال، ولم يكن ليردعها ذلك كلّهُ عن أن تثبت قوّتها بوصفها زعيمة لا يُشَقُّ لها غُبَارٌ في الحركات التي كانت جزءاً منها على الرغم من هذه الصراعات.

وإذ مَسَّتها الخيباتُ من بعض المجموعات الأخرى التي كانت مُنخرطة فيها، وإذ كانت واقعة تحت جاذبيّة الشيوعيّة التي لازمتها زمناً طويلاً، فقد غَدَتْ ديفز مدفوعةً للالتحاق بنادي «تشي لومبّا»؛ وهو فرع محليّ للسود من الحزب الشيوعي بالولايات المتحدة الأمريكيّة، وكانت ديفز قد تولّت موقعاً جديداً لتدريس الفلسفة في جامعة كاليفورنيا في ذلك الخريف، وطُردت لاعترافها بأنها شيوعيّة، بيدَ أن أحد القضاة ألقى أن قانون الجامعة في منع توظيف الشيوعيين غير دُستوريٍّ، فأعيدت إلى وظيفتها لتُطرد في وقت لاحق بذريعة مُختلفة؛ فقد اعترضت الجامعة على تصريحات أدلت بها ديفز خارج حجرة الدرس.



انتقدت صحيفة نيويورك تايمز قرار الطرد بشدة في مقالها الافتتاحي يوم الثاني من يونيو لعام 1970، وجاء فيه: «إن من شأن هذا الإجراء أن يضع أعضاء مجلس الجامعة، الذين ينصاعون لأوامر حاكم الولاية ريغن، في طريق تصادمي لا مع أعضاء هيئة التدريس في الحرم الجامعي في لوس أنجلوس فحسب، وإنما مع جميع المدافعين عن الحرية الأكاديمية كذلك».

جعل تناول الصحافة للحادثة من ديفز شخصية عامة، ما أدى إلى سلسلة من التهديدات لحياتها. كما أثر التشهير الدعائي على أسرته؛ فقد فقد والدها عدداً من أصدقائهم، ونُبذ في برمنغهام، لكن ديفز لم تراجع، بل استثمرت ما أحيطت به من أضواء لتحدي السردية التقليدية المناهضة للشيوعية؛ تلك السردية التي كانت سائدة في ذلك الإبان، وألفت أن شيطنة الفلسفة الشيوعية لم ترسخ، على النحو ذاته، في مجتمعات السود الفقيرة في جنوب كاليفورنيا، وروث عن أحد الأشخاص من هناك قوله لدى سؤالها عن الشيوعية: «لا بُد أن يكون هناك ما هو جيد في الشيوعية، لأنهم يحاولون إقناعنا بأنها سيئة».

كما استثمرت ديفز المنصة الجديدة التي ألفت نفسها في خضمها في أثناء حالة الطرد، للفت الانتباه إلى قضايا العدالة الاجتماعية الأخرى، التي كانت معنية بها أشد العناية، فلعبت دوراً رئيسياً في لجنة الدفاع عن الأخوة سوليداد؛ وهم ثلاثة سجناء أمريكيين من أصل إفريقي، مُتهمين بقتل حارس السجن، إذ استعملت ديفز شغبيتها الجديدة لتدلي بدلوها في القضية، بل إنها كانت، في حقيقة الأمر، تقود مسيرة تدعو إلى إطلاق سراحهم حين كان قرار طردها النهائي من الجامعة في سبيله إلى الصدور.

وفي أغسطس من عام 1970، لجأ جُثْنُ جاكْسُن؛ شقيقُ جورج جاكْسُن (واحد من إخوة سوليداد) إلى أخذ رهائن في إحدى قاعات المحكمة مُطالباً بإطلاق سراح شقيقه، ما أدَّى إلى وفاة قاضٍ واثنين آخرين، بالإضافة إلى جوناثان نفسه. وعلى الرغم من عدم وجود ديفِزْ هناك، وتَنصُّلها من أيِّ تورُّط بالجريمة، فإنَّ الأسلحة كانت مملوكة قانونيًّا لـ«ديفِزْ»، وجرى اتهامها بتُهمَتَي الخطف والقتل بموجب قانون كاليفورنيا الذي سيجعلها مُدنية تماماً مثل الجاني، جُثْنُ، بما قارفه الأخير من جنایات في ذلك اليوم. وقد لجأت ديفِزْ إلى الفرار، لكنَّها وَقَعَتْ في قبضة الشرطة في آخر الأمر، بيد أنَّ اعتراضاتها الواثقة والمعلنة عن براءتها، وترافُعها عن نفسها، اجتذبا حركةً عالميَّةً واسعة النطاق طالبت بإطلاق سراح آنجِلا ديفِزْ.

وقد كتبت ديفِزْ، وهي في السجن، عن طبيعة السجناء السياسيين في أمريكا. كما حرَّرت عملاً يشتمل على نقودات سَطَّرها سجناء آخرون، وإذا استَقَّتْ عنوانه من رسالة بعث بها جيمس بالدوين إلى ديفِزْ وهي في السجن؛ «إذا ما جاءوا في الصباح: أصوات المقاومة» (1971)، فقد عاون ذلك على حشد التأييد لـديفِزْ، كما رفع سويَّة الوعي بانعدام العدالة الذي يقوم عليه نظام السجن على نطاق أوسع. وقد برَّأتها هيئة المُحَلِّفين التي كان أعضاؤها جميعُهم من ذوي البشرة البيضاء.

أصبحت ديفِزْ بروفيسورة بعد أن بُرِّئَتْ، واستمرَّت في التعبير عن آرائها حول قضايا الاضطهاد، ولا سيما تلك المتعلقة بالعرق والطبقة والجندر. وقد غدا كتابُها: «المرأة، والعرق، والطبقة» (1981)، من كلاسيكيات الأدبيات النسويَّة مُتحدِّياً -على حدِّ سواء- السروَدَ

التقليدية المناهضة للنسوية، وتلك النسوية المتعلقة بالنساء السود (والرجال)، كما واصلت الدعوة ضدّ مجمع السجون الصناعي. وتتصدّر ديفز المؤيدين لإلغاء السجون؛ وهي القضية التي جعلتها عماد كتابها: «هل السجون مؤسسات دائمة؟» (2003). وقد جرى جمع خطاباتها حول هذه المواضيع، وعلى نحو أوسع حول طبيعة التحرّر من الاضطهاد، في عدد من الكتب هي: «المرأة، والثقافة، والسياسة» (1989)، و«معنى الحرية، وحوارات صعبة أخرى» (2012)، وآخرها «الحرية كفاخ مُستمرّ: مدينة فيرغسون، فلسطين، وأُسُس الحراك» (2016).

وعلى الرغم من مرور سنين من الخدمة الهادئة التي أمضتها ديفز في التعليم العالي، مُطوّرة دراسات الجندر والعرق والسجن، فإنّ ديفز ليست غريبة عن السّجالات والخصام بسبب آرائها الصريحة. وهكذا فقد تداولت الأخبار اسمها في يناير من عام 2019، حين قرّر معهد الحقوق المدنية في برمنغهام إلغاء دعوة كان قد وجهها لديفز بُغية تكريمها في حفلة السنوي (بمنحها جائزة سُميت باسم ناشط الحقوق المدنية القس «فرد شتلزورث»)، وأوضحت ديفز، في بيان خاص، أنّ القرار استند إلى دعمها الطويل لتحقيق العدالة من أجل فلسطين. كما بيّنت، غير آبهة بالقرار، أنّها ستعود إلى برمنغهام بأية حال، وصرّحت: «على الرغم من القرار المؤسف الصادر عن المعهد، فإنّي أتطلّع إلى أن أكون في برمنغهام في فبراير، لإقامة فاعلية بديلة يُنظّمها أولئك الذين يؤمنون بأنّه من المتوجّب أن تتضمّن حركة الحقوق المدنية - في هذه اللحظة - نقاشاً قوياً لجميع المظالم التي تُحيط بنا». وقد غيّر المعهد اتجاهه، في وقت لاحق من الشهر ذاته، وأعاد توجيه الدعوة من جديد.



ما زال عددُ النساءِ المُتَحَدِّراتِ من إفريقيا في صفوفِ الفلسفةِ الأكاديميين المُحترفين في أمريكا قليلاً، وقد كانت آنجلا ديفزُ واحدةً من طلائعِ النساءِ اللواتي نلنَ درجةَ الدكتوراهِ في الفلسفةِ، كما حصلت جويس مِثِشِلُ كُكُ، ونَعُومي زاك (تُعرَّفُ هذه الأخيرة بوصفها من الجنسِ المُختَلَطِ)، كلتاها على درجةِ الدكتوراهِ في سِتِينِيَّاتِ القرنِ المُتَصَرِّمِ، وحازت حفنة أخرى منهنَّ على درجةِ الدكتوراهِ في السبعينِيَّاتِ والثمانينِيَّاتِ.

كانت ديفزُ الفيلسوفةَ السوداءَ الوحيدةَ على الإطلاق، التي سَمِعْتُ اسمَها حين قرأتُ ماركوزه، وسارتر، وماركس في الكلية، وحين شرعت في برنامجِ الدكتوراهِ في الفلسفةِ عام 1974م. وكان من حُسنِ الطالع، حالما بدأتُ مهامِّي رَئِيسَةَ مُنتخَبَةٍ للقسمِ الشرقي في الجمعيةِ الفلسفيةِ الأمريكيَّةِ في نوفمبر عام 2017، أنَّي التقيْتُ ديفزُ شخصيًّا في الاجتماعِ السنوي العاشر لجمعيةِ الفيلسوفات السود الذي جرى تكريمها فيه. ولم أكنُ على بَيِّنَةٍ ممَّا أنتظره من اللقاء مع شخصٍ ألهمني جماله والتزامه بالعدالة والعقلانيَّة على نحوٍ فريد، منذ كنت في السادسة عشرة من عمري؛ لقد وجدتها ودودةً ولطيفةً، وكانت كريمة إذ أعلنت من المنصَّةِ مُشيدةً بإنجازاتي التي لا ترقى إلى إنجازاتها. وبينما كنتُ أستمع إلى خطابها في قاعة مليئة بالمعجبين، بمن فيهم ابنتي التي في المرحلة الجامعيَّة، أدركتُ أنَّني لست الوحيدة التي مثَّلتُ بالنسبة لها آنجلا ديفزُ، وما تزالُ، مَلِكَةً من مَلِكاتِ الفلسفة.



# آيرس ماريون يونغ

(1946-2006م)

بقلم: ديزيرية ليم (Désirée Lim)

ثمة العديد من الأمور المهمة التي يتعين معرفتها عن آيرس ماريون يونغ؛ يتصدّر هذه الأمور مسارها المهني البارز. ولدت آيرس في مدينة نيويورك عام 1949، وأتمت درجتَي الماجستير والدكتوراه في الفلسفة في جامعة ولاية بنسلفانيا، وهي في الخامسة والعشرين من عمرها، ولقد أثبتت السنوات التالية من حياة يونغ أنها مُنتجة كأحسن ما يكون الإنتاج. وقبل أن تتولّى منصبها الأخير أستاذة للعلوم السياسيّة في جامعة شيكاغو عام 2000، أثبتت يونغ نفسها بوصفها واحدة من أهمّ المفكرين النسويّين في العالم؛ وهي منزلة استأهلتها بفضل تبصّراتها المؤثّرة في النسويّة، والديمقراطيّة، فضلاً عن نظريات العدالة. وقد كانت يونغ، في الوقت نفسه، ناشطة سياسيّة ملتزمة بما أهدفت نفسها له من قضايا، فقد كانت النظرية والممارسة -لديها- لا تتفصلان. وهكذا، في عملها الأوّل الرائد: «العدالة وسياسة الاختلاف» (1990)، تحاشّت يونغ النظريّات التي كانت «ذات تجريد شديد بحيث لا تكون



مُفيدة في تقييم المؤسسات والممارسات الفعلية». وقد كانت محط إعجاب طوال مسيرتها المهنية بأثر من عزمها على وضع أفكارها في وقائع اجتماعية ملموسة؛ فلا يمتلك المنظرون ترف الابتعاد عن الواقع المضطرب وصراع الحياة السياسية الملموسة. ومن الحقيق بالذكر أن كتابها «الشمولية والديمقراطية» (2000)، يبدأ بالتجربة الشاقة المتمثلة بالتماس التوقعات على عريضة استفتاء - في بشبرغ - في يوم من أيام الشتاء القارس؛ فيما تبدى «عقاباً ذاتياً» داومت عليه بسبب معرفتها أن آخرين كثر كانوا يفعلون ذلك. وإذ كانت مدفوعة بأهمية التضامن والعمل الجماعي، فإنها شاركت في نصرة عددٍ عديدٍ من القضايا الاجتماعية، وقد تراوحت هذه من حقوق المرأة، وحركة الحقوق المدنية، وشتى الحركات المناهضة للحرب، والمطالبة بإعفاء إفريقيا من الديون، وحقوق العمال، إلى الحركة المناهضة للطاقة النووية.

ولا يقف بنا الحال مع يونغ عند هذا الحد، فثمة أشياء أخرى يتوجب علينا أن نعرفها عنها؛ أشياء تُقربنا من آيرس يونغ الشخص، لا الفيلسوفة الشهيرة والناشطة الحماسية فحسب، فقد كانت شغوفة بموسيقى الجاز، وارتادت الحانات في غير مكانٍ من شيكاغو، وعزفت مقطوعات الجاز على البيانو لزملائها في نادي الكلية. وعندما أنجبت ابنتها «موزغن»، كتبت آيرس بأسلوبٍ رشيقٍ لأصدقائها تقول: «لقد قدّمتُ نسويةً اشتراكيةً جديدةً إلى العالم».

انطلاقاً من هذه الروح، ثمة قصةٌ من طفولة يونغ تستأهل الرواية، فقد اقتيدت في سن الحادية عشرة، رفقة شقيقها وشقيقتها على نحو مفاجئ، إلى مؤسسة إصلاحية لليافعين، إذ تعرّضت والدتها يونغ للانهيار

في أعقاب وفاة زوجها المفاجئة بأثر من ورم دماغي، وألقيت إثر ذلك بفترة وجيزة في السجن بتهمة إهمال الأطفال، وكان الدليل الرئيس في ذلك شرب المُسكرات، وعموم الفوضى في المنزل. وبينما كانت هذه المرة الأولى التي تُعتقل فيها والدّة يونغ فإنّها، لعظيم الأسف، لم تكن الأخيرة، ما استوجب أخذ يونغ بعيداً عن المنزل من جديد، إثر حريق صغير في منزلهم كُشِفَ عن «أوراقٍ مُتناثرة في كلّ مكان، وغبار يكسو الأرض، فضلاً عن علب البيرة».

وإذ أُرسِلَتْ إلى أُسرةٍ حاضنة، فإنّها لم تلحق بأُمّها إلا بعد أن قضى أبوها بالتبني فجأة كذلك، ما جعل أسرتها الحاضنة، على الفور، «بيئة رديئة» للأطفال في نظر الدولة. تذكر يونغ هذه الحادثة بصراحة لسبب بعينه، ففي مقالها «المسكن والبيت: اختلافات نسويّة حول موضوع بعينه» (2005) تستطلع يونغ العلاقة بين المرأة والبيت في ظلّ بيئة أبويّة، وتتفق مع رأي غيرها من النسويّات مثل: لوس إريغارائي، وسيمون دي بوفوار، ومُؤدّاه: أن البيت يمكن أن يكون مصدر اضطهاد للنساء، ففي المُحصّلة كانت والدتها محصورة في دور ربّة المنزل؛ الدور الذي جعلها مسؤولة، أساساً، عن الأعمال المنزليّة الاعتياديّة. وكان من المنتظر، عوض أن تكون حُرّة في شقّ مسارها الخاصّ، أن تقوم بـ «الأعمال الخدميّة مثل: الطهي، والتنظيف، والكّي، ورثق الملابس» من أجل مساعدة زوجها وأطفالها. وبإزاء هذه الخلفيّة، يُظهر سجن والدّة يونغ، وفصلها عن أطفالها، مدى قسوة العقوبات التي من الممكن أن تلحق بالمرأة إن هي تجرّأت على مقاومة هذه التوقّعات.

مهما يكن من أمر، لقد سُقَّت هذه الحادثة من حياة يونغ لغاية أخرى؛ فهي تبطل - ابتداءً - مفهوم الطفولة المُمَيَّزة التي من المُفترض أن الفلاسفة يتشاطرونها، وإني لأعتقد أن هذا المفهوم جزء لا يتجزأ من الافتراضات الأوسع حول ماهية الفلسفة: فهم أولئك الرجال البيض الموسرون الذين يُصار إلى تغذية بدايات نبوغهم بعناية بالغة منذ صغرهم، كما تضطرد مساعيهم العلميّة على وتيرة واحدة، فلا تنقطع بكدّ أو فقدٍ من أيّ قبيل، فضلاً عن أن يُقتادوا إلى مؤسسة إصلاحية. والأهم من ذلك، أتساءل عمّا إذا كانت التعسّرات التي واجهتها يونغ في بواكير سِنِّيها لم تشكّل عقبة أمام تألقها الفكريّ بقدر ما شكّلت هذا الفكر الفائق. وقد استولدت الحادثة المذكورة سالفاً، على نحو صارخ، عدداً من الأسئلة الفلسفيّة العميقة التي عُنت يونغ بها جميعاً؛ وهو احتمال يستثيره كارستن ج. ستروول في مقالته المؤثّرة «رسالة إلى آيرس يونغ» (2009). يقترح ستروول، بينما لا نستطيع - أبداً - معرفة الإجابة، فربّما مازال بمقدورنا المضيّ في بناء فكرة عن شخصيّة آيرس يونغ من كتاباتها. بل حتى لو كانت الانشغالات النظرية الرئيسيّة لدى يونغ مُستوحاة من مجموعة مختلفة تماماً من الأحداث، فإني أعتقد أن العودة إلى هذه الفاجعة التي حدثت في سِنِّي طفولتها يعاون على ترسيخ أهميّتها. ويجدر، لهذه الأسباب، ربط عدد من مساهماتها المركزيّة بهذا الجزء من قصّة حياتها.

ينطلق كتاب «العدالة وسياسات الاختلاف» من تسليط الضوء على أهمية العلاقات الاجتماعية بين الأشخاص للتفكير في العدالة الاجتماعية، كما أن يونغ، وإن حرصت على الاعتراف بثقل انعدام المساواة



والحرمان الماديين، فإنها تُحاجج بأن هناك مصادر أساسية أخرى للظلم، أي القمع والسطوة. فالقمع، بمنظور يونغ، هو «الكابح المؤسّساتي لتنمية الذات». يصطدم الناس بالاضطهاد عندما يتعرّضون لظروف اجتماعية «تمنعهم من التعلّم، واستخدام مهارات وافية وموسّعة في بيئات مُعترف بها اجتماعياً»، أو «تُلجم مقدرتهم على اللعب والتواصل مع الآخرين، أو التعبير عن مشاعرهم ووجهة نظرهم حيال الحياة الاجتماعية في سياقات يمكن للآخرين الاستماع إليها». تُمثّل الهيمنة، من ناحية أخرى، «الكابح المؤسّساتي لتقرير المصير»، فنحن نعيش داخل بني من الهيمنة، إذا امتلك الآخرون قوّة غير متكافئة لتحديد ظروف أفعالنا.

ويشخص في هذا السياق السؤال التالي: لماذا من الضروري توسيع فهمنا للظلم؟ ممّا لا شكّ فيه أنّ والدّة يونغ عانت، كأشد ما تكون المعاناة، من الظلم بانتزاع أطفالها منها لمجرّد انعدام النظافة والترتيب، ومع ذلك فإنّ هذه المظلومية لم تتأتّ من الحرمان المادي، إذ تحرص يونغ في مقالاتها: «المسكن والبيت» على تأكيد أنهم: «ما عادوا فقراء حالما وصلت أموال التأمين والضمان الاجتماعي، وما كان يعوزهم سوى النظافة والترتيب»، وإنما تَأَتَتْ المظلومية من أن والدتها كانت مضطهدة اجتماعياً، ويهيمن عليها من حولها. ففي المحلّ الأول، لم يُعترف بمقدرتها على التحدّث بثلاث لغات، وبامتلاكها درجة الماجستير، وإنما حُكم عليها وفق معيار واحد؛ هو مدى حُسن إدارتها للمنزل، وفوق ذلك كلّ ما كان بمُكنة والدّة يونغ، بعد وفاة زوجها، أن تُقضي بحزنها إلى جيرانها، أو أن توصله للشرطة، فضلاً عن مُثلي مؤسّسات رعاية الطفل،

سواء كان الهدف من ذلك التماس الدعم العاطفي الذي كانت في مسيس الحاجة إليه، أو التوضيح أن أطفالها ما يزالون يتلقون رعاية جيّدة على الرغم من انعدام الترتيب. وبوجيز العبارة: لقد منعتها الظروف الاجتماعية القائمة في النظام الأبوي من امتلاك الأشكال الحيويّة لتطوير الذات والتعبير عنها، وقد جرى اتخاذ قرارات أحاديّة الجانب، في الوقت عينه، لوضع يونغ وإخوتها في رعاية الدولة والأسر الحاضنة. كما أنّ والده يونغ، فيما يبدو، كانت عاجزة عن امتلاك دور أو قول حول المكان الذي يجب أن يذهب إليه أطفالها. بهذه الطريقة، يُعينا النموذج الاجتماعي للظلم، كما وصّفته يونغ، على فهم الخطأ الذي حدث في الحالات المتعلّقة بفصل الوالدين عن الأطفال.

انشغلت يونغ، في وقت لاحق، بما دعت «الظلم البنيوي» وهكذا، ففي كتابها الأخير الذي صدر إثر وفاتها، والموسوم بـ «في المسؤوليّة تجاه العدالة» (2011)، تنظر يونغ في شخصيّة ساندي القصصيّة؛ وساندي هذه أمّ عزباء طُرِدَت من شقتها، وتبذل وُسْعها للعثور على منزل آخر تكترّيه. وكانت الشقق الميسورة التكلفة، واللائقة، والأمنة التي عثرت عليها ساندي بعيدة جداً عن مكان عملها، إلى درجة يتعيّن معها على ساندي تخصيص بعض أموال الإيجار لمدفوعات وقود السيّارة. ليس هذا فحسب، فقد أُخبرَت ساندي لما تقدّمت بطلب للحصول على إعانة سكن، بأنّ فترة الانتظار تقرب من سنتين. وفي المحصّلة، لا تملك ساندي خياراً سوى أن تكترّي شقة أصغر مما كانت ترجوه، وتواجه ساندي -في هذه الأثناء- عقبة أخيرة، إذ يتوجّب عليها إيداع إيجار ثلاثة أشهر تأميناً للشقة؛ وهي سياسة متبعة عند مُلاك العقار.

ولَمَّا استخدمت كلُّ مُدَّخراتها لدفع ثمن سيارتها، باتت غير قادرة على اكتراء الشقة، ما جعل علائم التشرد تلوح في الأفق.

تعتقد يونغ أنَّ من الممكن أن تنسحب هذه القصة، مع تغايرات طفيفة، على مئات الآلاف من الأمريكيين، وتذهب يونج إلى أنَّ ما جرى لساندي ليس أمراً بئيساً وبشعاً وحسب، وإنما هو خطأ أخلاقي؛ فمن الظلم أن تجعل ساندي في وضع لا تحسد إليه. وتعتقد يونج، بغية فهم هذا الأمر، أننا في حاجة لمراجعة مُسلماتنا حول ماهية الخطأ مُراجعة كاملة.

نَعُدُّ أنفسنا، إجمالاً، قد عانينا من خطأ أخلاقي حين يرتكب آخرون أخطاء ضدنا، ومن ذلك حين أصبحت ساندي مُشرّدة بسبب احتيال مالك العقار على أموالها. ولعلنا نقول - أيضاً - إننا مظلومون، عندما نخضع لأحد القوانين الجائرة؛ كأن تُمنع ساندي، على نحو صريح، من استئجار شقة تأسيساً على عرقها. بيد أن جميع الأفراد الذين تعاملت معهم ساندي (مثل مُلاك الشقق، وسماسرة العقارات)، كما تشير يونغ، كانوا يُعاملونها بصورة لائقة، كما أنها لم تواجه خطر التشرد بسبب قانون جائر بعينه، بل إنَّ ما آل إليه وضع ساندي جاء نتيجة بنية اجتماعية جائرة بعينها؛ وهي مُحصلة تنتج عبر جمهرة من الأفراد الذين يتصرفون وفقاً للمعايير والقواعد المعتمدة، فحتى وإن لم يُقارَف أيُّ من هؤلاء الأفراد أخطاء بحق ساندي، ولم يقصدوا - فعلياً - إلحاق ساندي بفئة المُشردين، فإنَّ البنية الاجتماعية التي تنشأ عبر مجموع أفعالهم لها تأثير بالغ على إمكانات سكنها، فهي تُحدِّد - على نحو قاطع - من اختياراتها إلى الحد الذي لا تستطيع فيه، أساساً، العثور على منزل لها ولأطفالها.



لنضع ذلك بصيغة أخرى، كما تُحاجج يونغ على نحو متين، إنَّ ما نحتاج إلى تحدّيه هو البنية الاجتماعية بكلّيتها، عوض أن نسعى إلى إلقاء اللوم على شخص بذاته أو سياسة بعينها.

بينما لا تُقيم يونغ تعالقات صريحة، فإنَّ علائم التشابه بين حال ساندي وما جرى لأمها لا لبس فيها؛ فقد عانت هذه الأخيرة من ظلم بُنيوي بالغ، تمثل في انفصال مُطوّل عن أطفالها، وقد حدث نتيجة اتباع أفراد للقواعد والمعايير القارّة، مثل رجال الشرطة والقائمين على مؤسّسات حماية الطفل، الذين كانوا -ببساطة- يقومون بوظيفتهم، فضلاً عن الجيران الذين تماشى تقيمهم مع التوقّعات المنتشرة حيال ما يُرتجى من المرأة. ولا يُشدّد نقاش يونغ لهذه الحالات على أهميّة العمل على تغيير البنى الاجتماعية وحسب، وإنّما على ضرورة نقد أفعالنا اليومية والظروف الاجتماعية التي قد تساهم، من غير قصد، في تشييد هذه البنى.

وافت يونغ المنيّة فجأةً بأثرٍ من سرطان المريء عام 2006، وظلّت تسافر لإلقاء المحاضرات والمشاركة في المؤتمرات إلى فترة قريبة من وفاتها.

وفي الختام، لا تكشف مجموعة أعمال يونغ عن الكيفيّة التي يمكن للفلسفة بها أن تُلقي الضوء على التجربة المعيشة والتعبير عنها وحسب، بل تغدو، أيضاً، أكثر دقّةً وثراءً عبر انخراطها الحثيث في الصراعات العاديّة، ومن الأحسن لنا أن نحتذي المثال الذي جسّدته.



## أنيتا ل. ألن

( 1953 - )

بقلم: إلهان داهيز (Ilhan Dahir)

حين سُئلت أنيتا ألن عن مسقط رأسها، ذكرت فوزت ووردن «واشنطن»، وشكوفيلد باراكس «هاواي»، وذلك قبل أن تحلّ في فوزت بينج «جورجيا». وتضيف ألن، في مقابلتها مع كلفورد دوسيس، حول فوزت بينج: «إنّه حيثُ دُفِنَ والداي، لديّ تعلق وجداني بهذا المكان». من المهمّ أن نلاحظ الأمكنة العديدة التي يمكن لأيّ شخص أن يدعوها بالوطن، والقدرة على أن يجد ألفةً أساسيّةً في غير مكان في وقت واحد، إنه نمط الوعي الذي يخرم بناء أنيتا المعرفي المترامي الأطراف. وثمة قدرة لديها، في الوقت نفسه، على الرؤية العريضة بصورة كافية لتكوين ملاحظات مُتبصرة وجديدة حول القانون والأخلاق في العصر الحديث، فضلاً عن خصوصيّة مذهلة تتعلق بالمساهمة الفوريّة في النصوص العليا للمعرفة الأساسيّة.

تُعرف أنيتا ألن، على نطاق واسع، بعملها الرائد في الأوساط الأكاديميّة، وتشغل الآن كُرسِيَّ هنري سيلفرمان في القانون،



كما أنَّها أستاذة للفلسفة في كلية الحقوق التابعة لجامعة بنسلفانيا. وربما اشتهرت، أكثر ما اشتهرت، بوصفها مؤسسة للحقل الفرعي؛ «الخصوصية»، ضمن حقل الفلسفة، ولقد أسفر جهدها المعرفي عن بعض النصوص الأساسية حول الحقل المذكور «الخصوصية». وفي حقيقة الأمر، ليس من باب المبالغة القول: لا يمكن أن تكون هناك مناقشة كاملة حول الخصوصية دون إشارة إلى تأثيرها. وتشتمل تأليف آلن على كتاب: «المأثى العسير: خصوصية المرأة في مجتمع حر» (1988)، الذي يُعدُّ أول دراسة عن الخصوصية كتبها فيلسوف أمريكي. أمَّا كتابها الذي يُعدُّ المرجع الأول في قانون الخصوصية، فهو: «قانون الخصوصية والمجتمع» (2007)، وقد وُصفَ بـ «المرجع المدرسي الأكثر شمولية حول قانون الخصوصية وحماية البيانات»، ولا يماثله أيُّ مرجع في اتساعه. مهما يكن من أمر، فإنَّ تكريس فصل من هذا الكتاب عن المنجز المعرفي لـ آلن لا بُدَّ أن يكون عن مساهمتها في الإجابة عن الأسئلة التي لم يُجِبْ عليها، بقدر ما يجب أن يكون حول الكيفية التي أثر فيها عملها، بعمق، على الأسئلة التي نطرحها. وإذا اعتبرنا تصوُّر غابرييل جارثيا ماركيز أنَّ «البشر جميعهم يمتلكون ثلاث حيوات: حياة عامة، وأخرى خاصة، وثالثة سرّية»، فإنَّ الخصوصية ستغدو مسألة ماسّة وشخصية. إنَّ مفهوم الوعي الثلاثي، الذي يعمل بين جميع التفاعلات البشرية دون أن يُسمَّى غالباً، يستثير المخاطر حين يتصل بفحص أيِّ جانب من جوانب التجربة المعيشة. إنَّ تجزئة الذات، والإبقاء على بعض جوانب ذواتنا بمنأى عن عامة الناس، والاحتفاظ بشخصية ما في التعامل مع العالم، غَدَتْ جانباً ضرورياً من الحياة اليومية،

ذلك أن تقصّيات أخلاقيّة جديدة تطرح نفسها في العصر الرقمي. ومن ذلك، ما مقدار ما نبنيه من أنفسنا عبر الأبعاد: العامة، والخاصّة، والخفيّة؟ وما هو المقدار الخاص الذي نحوزه من هذا البناء الذاتي؟ إنَّ أيّ شيء وكلّ شيء (من وسائل التواصل الاجتماعي، والتقدّم التكنولوجي، وتطبيقات الهواتف الذكيّة، والاستخدام الواسع للإنترنت)، في عالم يزداد اتصالاً، يؤدّي - فيما يبدو - إلى تآكل قدرتنا على الاحتفاظ بحسّ حقيقي بالخصوصيّة. وفي حقيقة الأمر، «تقبّع أحدُ قَدَمَي حقّ الخصوصية في القبر»، كما صاغت ذلك آلن في خطاب ألقته في معهد آسبن، ومع ذلك لا تقوم هذه العبارة على مقارنة تشاؤميّة للمسألة المتعلّقة بمستقبل الخصوصية، وإنّما هي تقييم مُتبصّر لواقع الحال كما هو. يطرح المنجز المعرفي، لدى آلن، أن الحقّ في الخصوصية يمثل مفهوماً حاسماً للتجربة الإنسانيّة، وإن بدا عارضاً في الوقت الحاضر. وتزعم، على نحو جريء في كتابها «الخصوصيّة غير الشعبيّة: ما الذي يتوجّب علينا إخفاؤه؟» (2011)، أن: «الخصوصيّة مهمّة جداً ومهملة جداً في الحياة المعاصرة، لدرجة أن الدول الديمقراطيّة، على الرغم من كونها ليبراليّة ونسويّة المنزع، يمكن أن تُعذر لدى قيامها بمهمة إنقاذيّة، تشتمل على سنّ قوانين الخصوصية الأبويّة لصالح المُستفيدين غير المعنيين». إذ لا تتفحص آلن دور الخصوصية في حياتنا فحسب، بل تمضي حثيثاً في تفحص معايير المفهوم، فتسأل عن الخصوصية التي يميل الناس إلى حمايتها، وتلك التي يتجاهلونها، وماهيّة دور الحكم الرشيد في الحفاظ على هذا الحقّ. وعلى الرغم من أن قضايا الخصوصية نوقشت، على نحو عريض في الوقت الحاضر، فإنّ الحقّ في الخصوصية ليس مفهوماً محمياً من الناحية المبدئيّة.

وفي حقيقة الأمر، لقد نوقش «الحق في الخصوصية»، أول مرة على نحو عريض (كما آلت إلينا معرفته في أمريكا)، من قبل لويس براندائس وصموئيل د. ورن في مجلة هارفارد للقانون (1890)، إذ طرحا أن مسألة الحق في الخصوصية، وإن لم يُصرَّح بها في وثيقة حقوق الولايات المتحدة (المشتملة على القانون العام ودستور الولايات المتحدة معاً) رسمياً، فإن من الممكن تبينها فيها استنتاجاً.

مثلت مقالة ورن وبراندائس نقطة تحوّل في دراسة الخصوصية، وقد احتفى بها هاري كالفين جونيوز (أحد أكثر العلماء القانونيين تأثيراً في القرن العشرين) واصفاً إياها: «بأنها أكثر المقالات المنشورة في «مجلة القانون» تأثيراً على الإطلاق». كانت تلك إحدى المحاولات الأولى لإجمال ما يعنيه مصطلح «الخصوصية»، فضلاً عن تعيين حدوده المتغيرة بصورة مُطرّدة. وقد ارتأى وليئم لويند بروسر؛ الباحث الرائد في قانون الضرر، أن من شأن هذا التبسيط أن يضلّ عن الموضوع المقصود تماماً. وقد اقترح، عوض ذلك، أن الخصوصية تتحدّد بأربعة أضرار مُنفصلة (الضرر فعل غير مشروع تتأذى عنه مسؤولية قانونية)، هي: 1- الاستيلاء على هوية المدّعي لصالح المدّعي عليه. 2- تسليط ضوء كاذب على المدّعي «بقصد التشهير». 3- الكشف، علناً، عن وقائع خاصّة تتعلّق بالمدّعي. 4- التطفل، بصورة غير مقبولة، على انعزال المدّعي أو عزلته. وقد جرى توحيد هذه القواعد جميعها، وإن بصورة فضفاضة، تحت مفهوم عُرف بـ «الحق في أن يُترك المرءُ حرّاً».

مهما يكن من أمر، فإن كتاب ألن وشين: «الخصوصية والحرية» (1967)، ومقالة رُث غافيسن المنشورة عام 1980 في مجلة ييل للقانون،



هما العملان اللذان تنسب آلن إليهما فضل إلهامها في تأليف: «المأثى العسير: خصوصية المرأة في مجتمع حر»؛ وهو العمل الذي سينظر إليه بوصفه أول تحليل عميق في مبحث الخصوصية لفيلسوف أكاديمي، فضلاً عما مثله من مهاد أمام آلن لإنشاء الحقل الأكاديمي الفرعي؛ «الخصوصية»، داخل دائرة الفلسفة. ويتقضى الكتاب معنى الخصوصية والدور الذي تلعبه في الحياة المعاصرة، فضلاً عما يحتويه من مقارنة للسياسة العامة؛ تلك المقاربة التي لا نعر عليها في أعمال أقرانها في الحقل عينه.

بدأت رحلة تعليم آلن في نيو كَلِج؛ وهي كلية صغيرة للعلوم الإنسانية في مدينة سراسوتا؛ حيث نشأت عنايتها بالإنسانيات. هناك التقت بأول معلميها وهم: البرغماتي الأمريكي ب. غريشم رايلي، وأستاذها في الفلسفة القارية دوج بيرجرن، والفيلسوف التحليلي برين نورتن، الذي عرّفها بروذلف كارناب؛ المفكر الذي ألهم أطروحتها الجامعية حول أطراح الميتافيزيقا، وكان نورتن الشخص الذي نصحها بأن تجعل نصب عينيها الحصول على درجة الدكتوراه. وما هو غير وقت قصير، حتى قبلت آلن في قسم الفلسفة التابع لجامعة ميشيغن، حيث بدأ مسارها المهني الأكاديمي، وقد حصلت على زمالة فورد لإكمال درجة الدكتوراه، كما أتاح لها فضولها الفكري ومُنجزها الأكاديمي - إثر وصولها إلى آن آربر - الارتقاء سريعاً إلى مواقع قيادية في صفوف الطلاب، فقد انتُخبت مُمثلاً لطلبة الدراسات العليا في الكلية. وهكذا، سارت أوقائها في جامعة ميشيغن (Michigan) مصحوبة بالتميز الأكاديمي، في الوقت الذي أفادت به، أيضاً، من كل سانحة أتيحت

لها، حتى في مواجهة التمييز الجندري والعُنصري؛ وهي قضايا سَتُطَلُّ برأسها، مرّة أخرى، حين تطلّعت إلى سوق العمل. في أيّما حال، صرّحت آلن في مقابلتها مع كلفورڈ سوسنس (2017) بأنّها «صنعت أفضل الأشياء»، وبدأت عملها مُعلّمةً في جامعة كارنيجي ميلن.

تركت مُقاربة آلن الخاصّة علامةً باقيةً، لما نمت النقاشات حول قوانين الخصوصية، وأخلاقيّات الخصوصية، وفلسفة القانون، نهاءً كبيراً في العصر الحديث. وغدت النقاشات المتنامية حول الخصوصية أكثر تعقّداً عاماً إثر عام مع التطوّر المُتسارع للتقنيات الحديثة، واتساع المجال الاجتماعي عبر الإنترنت، واتساع نطاق نظم المراقبة في الدولة الحديثة. ويأتي في هذا السياق كتاب آلن؛ «الخصوصيّة غير الشعبيّة: ما الذي يتوجّب علينا إخفاؤه؟»، ليكشف عن الاعتبارات الأخلاقيّة التي تطرحها تقنيات التواصل في طريق الخصوصية. لقد مهد نصّ آلن الأصيل؛ «الخصوصيّة غير الشعبيّة»، النقاشات حول الخصوصية التي تحفر عميقاً في الطبيعة المتعدّدة للمفهوم، ولا سيما في التركيز على التمييز بين وجهي المفهوم؛ العامّ والخاصّ، كما جرى عرضه من جانب رُوّاد الفكر النسوي في ستينيات القرن المنصرم. ولقد قطعت دراسة الخصوصية شوطاً طويلاً، ولا سيّما لدى فهمها مقترنة مع مبحثي القانون والأخلاق. ولما كانت آلن خبيرةً في قانون الخصوصية، والأخلاقيّات البيولوجيّة، وفلسفة القانون، فإنّ مُنجزها المعرفي لعب دوراً في دفع هذه المجالات قدماً.

لما كُنّا نشهدُ عالماً تتجاوزت فيه التطوراتُ التكنولوجيّة، تتجاوزاً كبيراً، تقدّمنا في حماية البيانات الخصوصية، باتت الخصوصية مسألةً لا تنفكُّ

عن التكنولوجيا، ويغدو السؤال إذاك: كيف يحافظ المجتمع على حماية الحقوق السليمة في حين يحدّث على التطوُّر التكنولوجي؟ تطرّق آلن هذه الأراضى المائدة في مقالته الموسومة بـ: «الواجب الأخلاقي لحماية خصوصية المعلومات المتعلّقة بالفرد» (2013)، إذ تُعّين المسألة من زاوية الإفشاء، دافعة بالنقاش بعيداً عن مجرد حماية خصوصية المعلومات إلى السؤال الأكثر صعوبة أخلاقياً ومؤداه: هل لدى الأفراد «مسؤولية» أو «التزام» في حماية خصوصيتهم؟ وتغدو الخصوصية، بهذه الطريقة، واجباً بقدر ما هي ممارسة يضطلع بها المواطن بدافع احترام الذات.

أوضحت آلن - في أثناء عملها - أنّ قضية الخصوصية تحمل، في أطوائها دفعة واحدة، اعتبارات أخلاقية، وسياسية، واجتماعية. وعليه، فقد لاقى عملها صدى لدى من هم داخل المؤسسة الأكاديمية، بالإضافة إلى اشتهارها بوصفها خبيرة، ومفكرة رئيسية ضمن مجالات أخرى. كما اعترّف بعملها من جانب أعلى منصب في الولايات المتحدة في عام 2010، عندما عينها الرئيس أوباما في اللجنة الرئاسية لدراسة القضايا الأخلاقية البيولوجية، وكانت إدارة أوباما قد أسست هذه اللجنة لتعمل بصفة استشارية في قضايا الأخلاقيات البيولوجية.

لما كانت آلن باحثة متضلّعة في القانون والفلسفة، فإنّ إسهاماتها قد تضاعفت في هذا المجال عبر التأثير الريادي الذي مارسه منجزها المعرفي في الوسط الأكاديمي. ولم تكن آلن غريبة في دنيا الأوائل؛ فهي أوّل امرأة أمريكية من أصول إفريقية تحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة والقانون، كما أنّها أوّل امرأة سوداء تشغل منصب رئيس القسم الشرقي من الجمعية الفلسفية الأمريكية. فضلاً عن ذلك،



فهي عضو الأكاديمية الوطنية للطب، وأحد الأصوات الرائدة في فلسفة الخصوصية. وهكذا، فقد حازت آلن شرفاً مزدوجاً بفتح المجال أمام فيلسوفات المستقبل من النساء، في الوقت الذي تساهم فيه -بعمق- في هذا الحقل اليوم.

وقد أتمت آلن خطابها في معهد آسبن بقولها: بينما «تقبّع إحدى قدّمني الحقّ في الخصوصية في القبر... فإنّ حفدتنا سيبعثون الخصوصية من القبر الضحل الذي جعلت فيه»، وإني لأعتقد أنّ هؤلاء إذ يُحلمون بـ«العزلة، واستقلالية العقل، فضلاً عن السريّة» التي كانت موجودة في السابق بمعيّة الخصوصية، فإنّهم سيستدعون المنجز المعرفي المتبصّر لـ«آلن» لإضاءة الطريق. ولهذا السبب بعينه، فإنّ متفائلة بمستقبل الخصوصية، وبمن سيعيدون إحياءها.



# عزيرة يحيى الهبري

( 1943 - )

بقلم: نيماء داهيز (Nima Dahir)

يكاد يكون من المتعذر، في الوقت الحاضر، أن تقرأ عن الفقه الإسلامي ونظرية القانون أو فلسفته دون إشارة إلى المناخ السياسي العالمي الحالي المثير للجدل والانقسام. كما أنَّ النقاش حول طبيعة هذا المناخ، فضلاً عما يمكن أن يُخبرنا به عن بعض المسائل الكبرى في العالم الحديث، يزداد إبهاماً وشواشاً، وما من شك بأنه خطابٌ مُتعدد الطبقات ضرورةً. وعليه، تستلزم دراسة الشريعة الإسلامية تحليلاً سياسياً وأخلاقياً وفلسفياً. وبينما سعى غيرُ مُفكر لتناول الحاجة إلى مقارنة مُتعددة الأوجه ودقيقة، فإنَّ هذا الفصل مُكرّس لحياة عزيرة يحيى الهبري وإسهاماتها؛ وهي من أعظم الفلاسفة الإسلاميين في العصر الحديث، كما أنها باحثة مُبرزة في ثيمة العلاقة بين المرأة والإسلام، في زمنٍ يَحتدُّ فيه الخطاب حول الجندرية والإسلام وعلاقتها، ومن المُتوجَّب والمستحسن أن يُنظر إلى عملها بما هو مُساهمة حيوية في الفلسفة المعاصرة.



عزيزة يحيى الهبري - أستاذة قانون لبنانية - أمريكية مُتَخَصِّصَةٌ فِي حَقُوقِ الْإِنْسَانِ وَالْفَقْهِ الْإِسْلَامِي، تَخَرَّجَتْ مِنْ الْجَامِعَةِ الْأَمْرِيكِيَّةِ حَاصِلَةً عَلَى دَرَجَةِ الْبِكَالُورِيُوسِ فِي الْفَلْسَفَةِ عَامَ 1966، ثُمَّ حَصَلَتْ عَلَى دَرَجَةِ الدِّكْتُورَاهِ فِي الْفَلْسَفَةِ مِنْ جَامِعَةِ بِنْسَلْفَانِيَا عَامَ 1975، وَعَمَلَتْ أَسْتَاذَةً لِمَادَّةِ الْفَلْسَفَةِ هُنَاكَ قَبْلَ أَنْ تَعُودَ إِلَى مَقَاعِدِ الدِّرَاسَةِ لِلْحَصُولِ عَلَى شَهَادَةٍ فِي الْقَانُونِ عَامَ 1985. وَلَدَى تَعْيِينِهَا، عَامَ 1992، أَسْتَاذًا مُشَارِكًا فِي كَلِّئَةِ تِي. سِي. وَيْلِيَامز (T. C. Williams) لِلْقَانُونِ فِي جَامِعَةِ رِثْشْمُنْد، أَصْبَحَتْ الْهَبْرِي أَوَّلَ امْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ تَشْغُلُ هَذَا الْمَوْقِعَ، أَيَّ أَسْتَاذٍ لِلْقَانُونِ فِي الْوَلَايَاتِ الْمُتَّحِدَةِ؛ وَهُوَ مُنْجَزٌ يَنْبَغِي اعْتِبَارُهُ.

وَقَدْ تَمَخَّخَوْرَتْ بِحُوثِ الْهَبْرِي حَوْلَ تَقَاطُعِ الْفَقْهِ الْإِسْلَامِي وَالْمَسَاوَاةِ بَيْنَ الْجِنْسَيْنِ. وَمِنْ الْمُمْكِنِ رَدُّ سِيرَتِهَا الْمَعْرِفِيَّةِ وَتَلْخِيصِهَا فِي سَعْيِهَا لِلْإِجَابَةِ عَنْ سَوَآلٍ وَاحِدٍ: كَيْفَ نُكَيِّفُ الْفَقْهُ الْإِسْلَامِي عَلَى نَحْوِ يَتَّسِقُ مَعَ الْقَرْنِ الْحَادِي وَالْعَشْرِينَ؟ وَقَدْ تَتَبَّعَ عَمَلُهَا، طَوَالَ سِيرَتِهَا الْمَهْنِيَّةِ، تَشْكِيلَ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالْحِفَاطِ عَلَيْهَا مُتَرَاَفَقَةً مَعَ مَسْأَلَةِ الْمَسَاوَاةِ بَيْنَ الْجِنْسَيْنِ، فَضْلًا عَنْ تَحْقِيقِ حَقُوقِ الْإِنْسَانِ لِلْجَمِيعِ. وَاسْتَصْحَابًا، فَقَدْ أَسْهَمَتْ الْهَبْرِي إِسْهَامًا كَبِيرًا فِي التَّشْرِيعِ الْفَقْهِي الْإِسْلَامِي، إِذْ يَبْسُطُ عَمَلُهَا مَبَادِي الْفَقْهِ الْإِسْلَامِي وَيَعْرِفُهُ لِلْجُمْهُورِ الْقَانُونِي، كَمَا تُوجِّهُ الْهَبْرِي نَقُودَاتِ، فِي الْآنَ عَيْنِهِ، إِلَى تَفْسِيرَاتِ النِّصِّ الدِّينِي التَّارِيخِيَّةِ الَّتِي تَعَزِّزُ الْمَكَانَةَ الْأَبُويَّةَ. وَهَكَذَا، يُعَدُّ عَمَلُهَا أَسَاسِيًّا فِي الْفَهْمِ الْحَدِيثِ لِلتَّفَكِيرِ الْقَانُونِي الْقَائِمِ

على المعتقد، لما كانت تمتحن آثار النظام الأبوي على الكيفية التي يجري فيها تفسير الدين، فهي تؤكد في مقالاتها الموسومة بـ «الإسلام، والفقه، والعرف: إعادة تعريف حقوق المرأة المسلمة» (1997) أن كثيراً من الفقه الإسلامي الذي يخضع النساء (على سبيل المثال الأحكام المتعلقة بقانون الطلاق، والعنف المنزلي، وتعدد الزوجات) يرتكن إلى تفسير أبوي (ومغلوط استتباعاً) للنص الديني، في حين تؤكد بحوث الهبري أن التقليد القانوني الإسلامي مرّن بدرجة كافية لاستيعاب حيوات المرأة المسلمة المعاصرة ومعتقداتها.

يقوم المعتقد الإسلامي على التسليم بأن القرآن أمر الله وكلمته التي لا تُبدّل. وهكذا، فإن القرآن بمثابة النص الديني الأساسي في حياة المسلم اليومية، والأهم من ذلك في الفقه الإسلامي. وحيثما كان القرآن مُنبهاً، يتجه الفقهاء المسلمون إلى أقوال الرسول وأفعاله (تُسمى أحاديث)، وكلا النصّين؛ القرآن والحديث، يؤكدان المساواة بين البشر جميعهم، وقد جرى تفسير ذلك بصورة تتيح للأعراف الثقافية في المجتمع بالحضور والتأثير، ومع ذلك تذهب الهبري إلى أن الأعراف الثقافية المتعارضة مع القرآن والأحاديث النبوية غالباً ما تكون مترسّخة في قوانين البلدان الإسلامية، ويهدّد، هذا الخلط بين الثقافة والنصّ الديني، استقلالية المرأة في هذه البلدان، ويصعب اقتلاعه بسبب الخشية المجتمعية من التشكيك في القوانين التي تستند، فيما يبدو، ظاهرياً إلى التفسير الديني. وتزعم الهبري أن غياب التعليم الديني المناسب أدام الخلط بين الثقافة والدين، وتأدّى عنه استصحاباً إخضاع المرأة من خلال هذه القوانين. ومما لا ريب فيه أنه لا وجود لرجال دين رسميين في الإسلام،

وَلَا بِنِيَّةِ هَرَمِيَّةٍ. وَعَلَيْهِ، فَإِنَّ جَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ الْمُسْتَوْفِينَ لِلْمَعْرِفَةِ الْمَطْلُوبَةِ  
مُخَوَّلُونَ (بَلْ مَدْعُوُونَ) لِلْمُشَارَكَةِ بِتَفْكِيرِهِمْ وَتَفْسِيرِهِمْ لِلنَّصِّ الدِّينِيِّ.  
وَعَلَيْهِ، مِنَ الْمُمْكِنِ أَنْ تَظْهَرَ الْعَدِيدُ مِنَ التَّفْسِيرَاتِ الْمُخْتَلَفَةِ وَالصَّالِحَةِ  
عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ.

تَرْصِدُ الْهَبْرِيِّ هَذِهِ الظَّاهِرَةَ عِبْرَ تَشْكِيلَةِ مِنَ التَّفْسِيرَاتِ الْمُخْتَلَفَةِ  
الْوَارِدَةِ فِي الْمُدَوَّنَاتِ الْقَانُونِيَّةِ فِي بِلْدَانِ الشَّرْقِ الْأَوْسَطِ، وَتَفْحَصُ صَحَّةَ  
هَذِهِ الْقَوَانِينِ بِمَنْظَارِ الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ، وَقَدْ خَلَصَتْ إِلَى أَنَّ الْعَدِيدَ مِنْهَا  
مُتَأَثِّرٌ، عَلَى نَحْوِ غَيْرِ مَلَائِمٍ، بِالنِّظَامِ الْأَبَوِيِّ. وَيَقُومُ التَّفْسِيرُ الْإِسْلَامِيُّ،  
فِي الْأَصْلِ عَلَى مَبْدَأِ التَّكْيِيفِ مَعَ حَالَةٍ مُجْتَمَعٍ بَعِينَةٍ، مَا يَتِيحُ تَفْسِيرًا مُرْنَا  
فِي تَشْكِيلَةٍ وَاسِعَةٍ مِنَ الثَّقَافَاتِ الْمُخْتَلَفَةِ، بِيَدِ أَنْهُ يَفْتَحُ الْمَجَالَ - مِنْ جِهَةٍ  
ثَانِيَةٍ - لِلثَّقَافَةِ الْأَبَوِيَّةِ فِي تَفْسِيرِ النَّصِّ؛ بِمَا يِعَاوَنُ عَلَى تَشْكِيلِ كَيْفِيَّةِ فَهْمِهِ  
وإِنْفَاذِهِ.

إِنَّ الْعِلَاقَةَ الَّتِي يَفْحَصُهَا عَمَلُ الْهَبْرِيِّ - بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَالْإِسْلَامِ - عِلَاقَةٌ  
مُتَجَذِّرَةٌ فِي الْعَصُورِ الْمَاضِيَةِ، فَعَلَى مَدَى التَّارِيخِ الْإِسْلَامِيِّ أَثَّرَتْ  
الْأَحْوَالُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ وَالسِّيَاسِيَّةُ تَأْثِيرًا عَمِيقًا فِي الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي فُسِّرَ فِيهَا  
الْإِسْلَامُ، وَاقْتِضَاءٌ فِي الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي مَوْرَسَ بِهَا. وَتَرَى الْهَبْرِي، مُحَاجِّجَةً،  
أَنَّ الْحَوَادِثَ التَّارِيخِيَّةَ قَدْ حَوَّلَتْ الْإِسْلَامَ الْمُمَازَسَ إِلَى نِظَامِ أَبَوِيٍّ، مَعَ أَنَّ  
الْإِسْلَامَ الْحَقِيقِيَّ لَا يَنْطَوِي عَلَى نِظَامِ أَبَوِيٍّ.

كَانَتْ فِتْرَةٌ مَا قَبْلَ الْإِسْلَامِ (الْمُوسُومَةُ بِالْجَاهِلِيَّةِ)، فِي شِبْهِ الْجَزِيرَةِ  
الْعَرَبِيَّةِ، غَارِقَةٌ فِي التَّقَالِيدِ الْأَبَوِيَّةِ، فَقَدْ كَانَ وَأَدُّ الْبَنَاتِ أَمْرًا سَائِدًا،  
فَضْلًا عَنْ تَعَدُّ الزَّوْجَاتِ. وَقَدْ أَشَارَتِ الْهَبْرِي فِي مَقَالَةٍ نَشَرَتْهَا  
عَامَ 1982، بِعَنْوَانٍ: «دِرَاسَةٌ فِي التَّارِيخِ الْإِسْلَامِيِّ: أَوْ كَيْفَ ارْتَكَسْنَا



في هذه الفوضى؟»، إلى الكيفية التي قلبَ فيها الإسلام ثقافة شبه الجزيرة العربية، وذلك بإضعاف الهرميّة الأبويّة واستبدالها بأصرة دينيّة يتساوى فيها الناسُ أجمعون بصرف النظر عن الجنس، أو العرق، أو القوميّة، أو الإثنيّة. غير أنّ ثقافة العصر الجاهلي، وفقاً للهبري، عادت وانسربت إلى الخطاب الديني رفقة النظام الأبويّ، وباتت مهمّة الهبري إذاك مهمّة حاسمة، وتتحدّد بالفحص عن الصورة التي من الممكن أن يبدو عليها الإسلام إذا تحرّر من أعنة النظام الأبويّ.

وكتبت الهبري، بتوسّع، حول علاقة المرأة المسلمة بالفكر الغربيّ، ونشرت بصورة أكثر تحديداً غير عملٍ حول النسويّة الغربيّة وعلاقتها بالعالم الإسلامي، واستصحباً بالنساء المسلمات. وتحتاج الهبري، عبر أعمالها، بأن الاستعمار قد غيّر كثيراً من البنى الاجتماعيّة القائمة في العالم الإسلامي، مُعرّضاً إياها لمعتقدات دينيّة وقيم ثقافيّة بديلة، ومع ذلك لا تُسلم الهبري بأفضليّة القيم الغربيّة، وتقول، عوض ذلك، بأنّ النساء المسلمات (وفي الواقع الرجال) يُواجهن مشكلة تسهيل عمليّة التقدّم في مجتمعاتهنّ، في حين يحافظن، في الوقت عينه، على المنظومة الثقافيّة الخاصة التي ينتمين إليها. كما تتقدّم الهبري خطوة أخرى مُحاجة بأنّ النسوية الغربيّة، بتركيزها على التأكيدات العلمانيّة لحقوق المرأة، تنذرُ بإغفال المرأة المسلمة في الغرب كما في الأقطار ذات الأغليّة المسلمة.

لا تقف انشغالات الهبري عند هذا الحدّ، إذ تمثّل العلاقة بين الفكر القانوني الإسلامي وذلك الغربي واحداً من انشغالاتها، وتذهب الهبري إلى أنّ قدراً كبيراً من الفكر القانوني الأوروبي

مُسْتَوْحَى من الاتصال الغربى بالحضارة الإسلامیة، وقد رصدت العديد من أوجه التشابه بين المنطلقات التأسيسیة الأصلیة للولايات المتحدة والقیم الإسلامیة، موحیة باستعارة الفقه الإسلامى فى بناء الأساس القانونى لتلك الدولة. وتخلص الهبرى، من هذه الإشارات، إلى أن النظام الديمقراطى متوافق، تمام التوافق، مع القیم الإسلامیة، واستتباعاً بمقدور العالم الإسلامى الانخراط بنجاح فى التجارب الديمقراطیة.

وتشغل الهبرى، بما هى باحثة مختصة فى الفقه الإسلامى، وتقیم فى الولايات المتحدة، مساحة مُتفرّدة ذات أهمیة متصاعدة، ففیما خصّ السؤال: كيف ينخرط المسلمون الأمريکيون فى السردیة الأمريکیّة الکبرى؟ تتحدّث الهبرى، بصفتها مُهاجرة لبنانیة إلى أمريكا، عن رغبتها المتصاعدة فى أن تغدو مُواطنةً حین كانت طالبة شابة. وقد رأت - فى قراءتها - القیم الأمريکیّة المتعلّقة بالفصل بین الكنيسة والدولة، والنظام الديمقراطى، والحقوق المکرّسة دستوریّاً لجميع الناس، مُنعکسةً فى التراث الإسلامى، ما ألهمّ حیاتها المهنيّة البحثیة.

يتشكّل عمل الهبرى ويقوم على اعتقاد أساسى بتوافقیة القیم الأمريکیّة مع تلك الإسلامیة. وعليه، بات عمل الهبرى، فى هذا الوقت الذى يتصاعد فيه الخطاب حول حضور المسلمين فى أمريكا، أكثر أهمیة من أى وقت مضى، فقد خلصت، على نحو دقیق، إلى أنه لا يوجد تنافر جوهرى بین الهويتين الأمريکیّة والإسلامیة. وهكذا، فإن عملها يؤسس فى القانون ما يدركه، فى واقع الأمر، العديد من الأمريکیین المسلمين:

ويتمثل في أنهم لا يفيدون من أمريكا بصورة أحاديّة، وإنما تفيد أمريكا نفسها من نشر القيم الإسلاميّة.

ولم يقتصر عمل الهبري على مساهمتها في المجال الأكاديمي، بل تعدّاه إلى عالم الواقع، فأخذت تعمل على ردم الفجوة بين أبحاثها وذلك العالم، إذ أسّست منظمة كرامة: محاميات مسلمات من أجل حقوق الإنسان؛ وهي منظمة تدعم اضطلاع النساء بالدراسة والقيادة بصورة تمكّنهنّ من تسهيل التغيير ضمن مجتمعاتهنّ. والهبري، فضلاً عن ذلك، هي المحرّرة والمؤسّسة لـ «هياتيا»: مجلة الفلسفة النسويّة، وما تزال هذه المجلة تصدر حتى اللحظة، بل تُعدّ من المجلات الفلسفيّة الناجحة.

يقوم عمل عزيزة يحيى الهبري على فهم أسس الفقه الإسلامي والطريقة التي كيف بها لإخضاع المرأة المسلمة، وقد شكّلت أبحاثها ومساهماتها جانباً كبيراً من النقاشات الأكاديميّة حول النساء في الإسلام، إلى جانب علاقة هؤلاء الأخيرات بدولهنّ سواء كنّ في العالم الإسلامي أو في الغرب. وهكذا، تقوم الهبري في عالم يتعاضم انقسامه، ويسعى لجعل القيم الغربية نقيضاً لتلك الإسلاميّة، بعمل أكاديمي أساسي يُجسّر الهوة بين هذين النّسقين الأخلاقيّين.

لقد أسهمت الهبري، بوصفها رائدة في مبحثي الفقه الإسلامي والنسويّة، إسهاماً كبيراً في المعتمد الفلسفي المتعلّق بتلك الموضوعات غير المدروسة نسبياً. ولما كنت، أنا نفسي، امرأة أمريكيّة مسلمة، فإن عمل الهبري المُبتكر والمطلوب في المجال الفكري الإسلامي، يعينُ على فهمي لعقيدتي في السياق الأمريكي.



تزدھر الدراسات الدینیة فی ظل العدید من التفسیرات، وَلَمَّا  
 كانت الهبري فیلسوفة مُتمرّسة، فإنّها تقدّم تفسیراً مُهمّاً للأدبیّات  
 الإسلامیة یبني علی قراءتی الخاصّة للإسلام ویضیف إليها. وقد مثّل  
 عملي القائم علی المقارنة، فی الفكر السیاسي والقانوني والتاریخي الغربي  
 والإسلامي، مِهَاداً لمزید من العمل.  
 وفي الختام، إنّ إسهامات الهبري فی الفلسفة والقانون تفوق الحصر،  
 فضلاً عن أهمّیّتها.

## ثُلَّةٌ أُخْرَى مِنَ النِّسَاءِ الْفِيلَسُوفَاتِ

ثمة المئات، إنْ لم يكن الآلاف، من النساء الفيلسوفات عبر التاريخ، لكننا لم نتمكن من استيعاب سوى عشرين منهن في هذا الكتاب. إليك قائمة ببعض الملكات الفيلسوفات، كي تتبحر في البحث وتلتذ بالاستكشاف.

Anna Maria van Schurman  
Catharine Trotter Cockburn  
Elisabeth of Bohemia  
Margaret Cavendish  
Anne Conway  
Gabrielle Suchon  
Sor Juana Inés de la Cruz  
Damaris Masham  
(Lady Ranelagh (Katherine Jones  
Émilie du Châtelet  
Olympe de Gouges  
Sophie de Condorcet  
Lady Mary Shepherd  
Nana Asma'u  
Flora Tristán of Perú  
Victoria Welby  
Ida B. Wells  
Olga Hahn-Neurath  
Susan Stebbing

Gargi Vachaknavi  
Themistoclea  
Theano of Croton  
Hipparchia of Maroneia  
Nicarete of Megara  
Ptolemais of Cyrene  
Aesara of Lucania  
Xie Daoyun  
Saint Catherine of Alexandria  
Sosipatra of Ephesus  
Aedesia  
Héloïse d'Argenteuil  
Hildegard of Bingen  
Akka Mahadevi  
Saint Catherine of Siena  
Tullia d'Aragona  
Teresa of Ávila  
Moderata Fonte  
Bathsua Makin

Susan Haack  
 Susan Moller Okin  
 Eva Kittay  
 Linda Zagzebski  
 Martha Nussbaum  
 Adriana Cavarero  
 Patricia Hill Collins  
 Margaret Urban Walker  
 Gail Fine  
 Sally Haslanger  
 Seyla Benhabib  
 Christine Korsgaard  
 bell hooks  
 Susan Wolf  
 Jean Hampton  
 Rosi Braidotti  
 Judith Butler  
 Elizabeth Anderson  
 Christina Sharpe  
 Rae Langton  
 Angie Hobbs  
 Miranda Fricker  
 Jasbir Puar  
 Jennifer Saul  
 Sara Ahmed  
 Cécile Fabre  
 Kathryn Sophia Belle  
 Kate Manne

Hélène Metzger  
 Susanne Langer  
 Sofya Yanovskaya  
 -Maria Kokoszyńska  
 Lutmanowa  
 Margaret MacDonald  
 Simone Weil  
 Margaret Masterman  
 Elizabeth Lane Beardsley  
 Philippa Foot  
 Ruth Barcan Marcus  
 Verena Huber-Dyson  
 Sylvia Wynter  
 Judith Jarvis Thomson  
 Virginia Held  
 Amélie Rorty  
 Susan Sontag  
 Audre Lorde  
 Margaret P. Battin  
 Anita Silvers  
 Hidé Ishiguro  
 Dorothy Edgington  
 Uma Chakravarti  
 Onora O'Neill  
 Sarah Broadie  
 Gayatri Chakravorty Spivak  
 Patricia Churchland  
 Rosalind Hursthouse  
 Nancy Cartwright



## شكر و تقدير

عندما خطرت لنا فكرة «ملكات الفلسفة» أوّل مرة بعد رحلة مُحبّطة في حوانيت بيع الكتب المحلية، لم نعر على شيء يمكنه أن يعدّنا لرحلة العامين الماضيين.

لا يمكننا أن ننصف، في هذه الفُسحة الموجزة، كلّ من أسدى لنا يد العون، ومع ذلك نورد فيما يلي قليلاً من الكثير الذين يستحقون تنويهاً خاصاً.

نود أن نستهلّ ذلك بإزجاء الشكر إلى أولئك الذين دعمونا في حملة التمويل الجماعي لهذا الكتاب، ولم يكتب لـ «ملكات الفلسفة» الظهور إلا بفضل إيمان المتبرعين وتشجيعهم، ونشعر بأننا محظوظتان لأننا تشاركنا معهم هذه الرحلة.

وما كان لهذا المشروع أن يرى النور، أيضاً، لولا العون الذي تلقّيناه من فريق أحلامنا النسويّ في مجموعة «Unbound» وهُنَّ: كاتي جِست، دي آنّدرا لوبو، وجورجيا أذ. فضلاً عن رسّامتنا الموهوبة؛ إيمي سميث. نشكرُكنّ على خوض هذه المُجازفة معنا، ولما أوليتموه من حماس لهذا الكتاب، ما جعلنا نعمل بجِدٍّ واجتهاد حتى بلغنا النهاية.

ثَمَّة طَائِفَةٌ أُخْرَى مِمَّنْ قَدَّمُوا الدَّعْمَ بِتَعْلِيْقِهِ عَلَى الْمُسَوَّدَاتِ وَتَقْدِيمِ  
الْخَبْرَةِ الْاَكَادِمِيَّةِ لِلْمُسَاعَدَةِ فِي جَعْلِ هَذَا الْكِتَابِ مُتَوَافِرًا عَلَى الصَّرَامَةِ  
وَالْيُسْرِ فِي آنٍ: كَيْفَ هِنْتَجَسَنُ، وَسَامَانَا رَوْزِ هَلْ، وَمَارِي تَاوْنَسَنْدُ، وَثِيو  
كُوكُ، وَمِيَا تُنْجُ، وَزَيْنْدُ (نُكْ) هُونُ. كَمَا نُوَدُّ أَنْ نَشْكُرَ فَيْكُ كَيْمْبَايْنُ، الَّتِي  
أَعَانَتْ الْأَسْتَاذَةَ أَلِنْ فِي وَضْعِ الْخُطَاطَةِ التَّمْهِيدِيَّةِ لِلْفَصْلِ الَّذِي عَقَدْتَهُ  
عَنْ أَنْجِلَا دِيْفِرْزُ.

لَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ أَنَّ مِثْلَ هَذِهِ الْمَشَارِيعِ، كَمَا هُوَ الْحَالُ دَائِمًا، مَا هِيَ إِلَّا  
مُغَامِرَاتُ بَرْفَقَةِ الْعَائِلَةِ وَالْأَصْدِقَاءِ وَعَلَيْهِ فَإِنَّا نَسُوقُ الشُّكْرَ هُنَا إِلَى آبَائِنَا  
الرَّائِعِينَ، وَزَمَلَانِنَا فِي السَّكَنِ، وَزَمَلَاءِ الدِّرَاسَةِ وَالْأَصْدِقَاءِ، وَنُضِيفُ  
إِلَى هَؤُلَاءِ كُلِّ مَنْ اسْتَمَعَ إِلَى مَخَاوِفِنَا وَإِحْبَاطَاتِنَا وَانْفِعَالَاتِنَا. كَمَا نَرْفَعُ  
الْقَبَّعَاتَ لِلنِّسَاءِ الْجَسُورَاتِ الْحَاضِرَاتِ فِي حَيَاتِنَا اللَّائِي مِثْلُنْ مَصْدَرُ  
إِلْهَامٍ لَا يَنْقُطِعُ. تُوَدُّ رِيكَا أَنْ تَشْكُرَ، أَيْضًا، شَرِيكَهَا الرَّائِعَ وَنُصِفْهَا  
الْآخِرَ آيْفَنْ، الَّذِي يُعَدُّ سِنْدًا دَائِمًا وَمَصْدَرًا لِلتَّشْجِيعِ وَالبَهْجَةِ. أَمَّا لَيْسَا،  
فَتَحَبُّ أَنْ تَشْكُرَ، بِصِفَةِ خَاصَّةٍ، أُمِّهَا تَشَارِلْ وَأَخْتَهَا آلي، لَكُونِهِمَا مِثَالِيهَا  
النِّسَوِيْنَ الْعَمَلِيَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ وَالْأَمْثَلَيْنِ.

وختام الشكر موصول إلى مُدَرِّسَتَيْنَا الْأَوَّلَتَيْنِ فِي الْفَلْسَفَةِ: مَاتْيُو كِلِي،  
وَعَابْرِيْل كَرِشِبْ، فَلَوْلَاهُمَا، وَلَوْلَا الصَّدَاقَاتُ الَّتِي كَوَّنَاهَا فِي قَاعَاتِ  
الدَّرْسِ لَدَيْهِمَا، فَضْلًا عَنْ صَدَاقَاتِنَا الْخَاصَّةِ، مَا كُنَّا لِنُدْرِسَ الْفَلْسَفَةَ،  
وَنَعْدُو عَلَى مَا نَحْنُ عَلَيْهِ، نَشْكُرْكُمْ شُكْرًا كَبِيرًا.

## نبذة عن المؤلفات

زوي أليوزي (ZOI ALIOZI : /zoui ə'liouzi/): باحثة وناشطة في مجال حقوق الإنسان، وهي أكاديمية وفيلسوفة متميزة، ومحامية دولية متخصصة في حقوق الإنسان. تشمل اهتماماتها البحثية حقوق الإنسان، والقانون، والفلسفة، والنشاط (السياسي)، والنسوية، والتغير المناخي، و«الجماليات»، والفنون والسينما.

أنيتا ل. آلن (ANITA L. ALLEN : /ə'ni:tə el 'ælən/): أستاذة القانون والفلسفة، وأستاذ كرسي البروفيسور هنري ر. سيلفرمان في كلية الحقوق بجامعة بنسلفانيا. وهي خبيرة في قانون «الخصوصية»، وفلسفة «الخصوصية»، والأخلاقيات الحيوية والقيم المعاصرة. وتعرف بمساهماتها في الفلسفة القانونية وحقوق المرأة والعلاقات العرقية.

غولزار بارن (GULZAAR BARN : /'gul.za:r ba:rn/): باحثة وفق النظام الوظيفي المؤقت «دراسات ما بعد الدكتوراه» في جامعة «كلية الملك في لندن» (King's College London). عملت محاضرة في الفلسفة في جامعة برمنغهام، وحصلت على درجة دكتوراه في الفلسفة من جامعة أوكسفورد، بتمويل من مؤسسة «ويلكم ترست» (Wellcome Trust)، وإبان ذلك حصلت أيضاً على زمالة بحثية للدراسات العليا في مكتب العلوم والتكنولوجيا بالبرلمان في وستمنستر بلندن.



**ساندريِن بَرَجِيَه** (SANDRINE BERGÈS : /sændri:n ber'dʒei/):

أستاذة مشاركة في جامعة بيلكنت، وهي عضوة نشطة في مشروع فوكس (Project Vox) ومشروع السرد الجديد (New Narratives Project) الدوليين، اللذين يسعيان لإعادة إدخال نصوص مهمة للفيلسوفات النساء في التدريس والبحث. كما أنها شريك مؤسس لشبكة (SWIP-TR) التركية الأوروبية المختصة بدراسة الفيلسوفات النساء، وللجمعية الفلسفية للنساء في تركيا (SWIP-TR).

**رَبِيكََا بَكْسْتِن** (REBECCA BUXTON : /rɪ'bekə 'bʌkstən/): طالبة دكتوراه في الفلسفة في جامعة أكسفورد، تعمل في حقل الفلسفة السياسيّة والهجرة القسريّة. يَخْتَصُّ بحثها بالحقوق السياسيّة للاجئين والمهاجرين. أكملت درجة البكالوريوس في الفلسفة في كلية الملك في لندن، وحصلت على درجة الماجستير في دراسات اللاجئين والهجرة القسريّة في جامعة أكسفورد.

**كلير كارلايل** (CLARE CARLISLE : /kleər 'kɑ:rlaɪl/): أستاذة

الفلسفة واللاهوت في كلية كنغز في لندن. درست في كلية ترينيتي في كيمبرج، حصلت على درجة البكالوريوس في الفلسفة عام 1998، ودرجة الدكتوراه عام 2002. نشرت، مُذَّاك، أربعة كتب عن سورن كيركيغارد، وكتاباً «عن العادة»، وأول إصدار باللغة الإنجليزية لكتاب فيليكس رافايسون «De l'habitude»، وحرّرت ترجمة جورج إليوت لكتاب «الأخلاق» للفيلسوف سينيوزا.

**حنه كارنيجي-أربثنوت** (HANNAH CARNEGIE-ARBUTHNOTT):

باحثة في حقول الفلسفة السياسيّة (/ˈhænə kɑ:rnɪgi a:r'bju:θnət/):

والفلسفة الأخلاقية والفلسفة النسوية. أتمت درجة الماجستير والدكتوراه في الفلسفة في جامعة لندن كولييدج، وعملت زميلة في دراسات «ما بعد الدكتوراه» في مركز ماكوي للأخلاق في جامعة ستانفورد، ومركز البحوث الأخلاقية في مونتريال.

إنهان داهيز (ILHAN DAHIR : /il'hæn 'da:hir/) : كاتبة وباحثة، تكمل حالياً درجة الماجستير الثانية في الحوكمة العالمية والدبلوماسية في جامعة أكسفورد. حصلت على منحة رودز عام 2016، وأكملت درجة الماجستير في دراسات اللاجئين والهجرة القسرية عام 2017.

نيماء داهيز (NIMA DAHIR : /'ni:mə 'da:hir/) : طالبة دكتوراه في علم الاجتماع في جامعة ستانفورد، تدرس العدالة في مجتمعات المهاجرين. تخرجت بتفوق من جامعة ولاية أوهايو بدرجات في الرياضيات والاقتصاد. عملت سابقاً محللة في بنك الاحتياطي الفيدرالي في نيويورك، وهي شريك مؤسس لمنظمة «اللجوء»، التي تركز على توجيه اللاجئين الشباب.

جيه هتيرلي (JAE HETTERLEY : /dʒei 'hetərli/) : طالبة دراسات عليا في الفلسفة في جامعة ووريك (Warwick). يتمحور اهتمامها البحثي الأساسي حول تاريخ الميتافيزيقا والظواهرية، وبخاصة أعمال إيمانويل كانط ومارتن هايدغر، كما أنها مهتمة بتحليل الكيفية التي يمكن بها استخدام الظواهرية منهجاً لفهم التجارب المعيشية للأقليات.

كيت كيركباتريك (KATE KIRKPATRICK : /keɪt 'kɜ:rk,pætrɪk/) : عضو زميل في الفلسفة والأخلاق المسيحية في كلية ريجنت بارك بجامعة أكسفورد. كانت سابقاً محاضرة في الدين والفلسفة والثقافة في كلية

الملك في لندن . درّست «الفلسفة والنسويّة لدى سيمون دو بوفوار» لدرجة الماجستير في الدراسات النسائية بجامعة أكسفورد. وقد ألّفت كتباً عديدة ومقالات عن بوفوار وسارتر والوجودية.

**ديزيريه ليم** (DÉSIRÉE LIM : /,deisə'rei li:m/) : هي أستاذة مساعدة في الفلسفة، في قسم الفلسفة في جامعة بنسلفانيا، كما أنها باحثة مشاركة في معهد «روك لعلم الأخلاق» (Rock Ethics). كانت ديزيريه سابقاً زميلة دراسات «ما بعد الدكتوراه» في مركز ماكوي لعلم الأخلاق في المجتمع، في جامعة ستانفورد. أكملت درجة الدكتوراه في الفلسفة في كلية الملك في لندن، في يونيو 2016.

**إيفا كيت ومان** (EVA KIT WAH MAN : /'i:və kit wa: mæn/) : هي أستاذة في الدين والفلسفة في جامعة هونغ كونغ بائِثت. حصلت على درجة الدكتوراه في الدراسات الصينية (الجمالية) في الجامعة الصينية في هونغ كونغ، وتحصّلت على درجة الماجستير في الفلسفة من المؤسّسة التعليمية نفسها.

**هلين مكابي** (HELEN MCCABE : /'helən mə'keib/) : هي أستاذة مساعدة في نظرية السياسة في جامعة نوتنغهام. كانت أبحاثها تتركز بصورة رئيسة على الفلسفة السياسية لجون ستيوارت ميل، لاسيما ارتباطاته بالاشتراكية ما قبل الماركسية. في عام 2018، أصبحت هلين مديرة لـ «Disposable Brides»، التي تشكل جزءاً من مبادرة «Rights Lab»، وهي مشروع «بيكن للتفوق» (Beacon of Excellence)، في جامعة نوتنغهام، حول الزواج القسري.



فاي نايكر (FAYNIKER : /fei 'naikər/) : أستاذ مساعد في الفلسفة في جامعة ستيرلينج في اسكتلندا، حيث تعمل على مواضيع في الفلسفة الاجتماعية والسياسية والأخلاق التطبيقية. كانت سابقاً زميلة في دراسات «ما بعد الدكتوراه» في مركز ماكوي لعلم الأخلاق في جامعة ستانفورد، وقبل ذلك حصلت فاي على درجة الدكتوراه في نظرية السياسة من جامعة ووريك.

إلي روبسن (ELLIE ROBSON : /'eli 'rɒbsən/) : طالبة ماجستير في الفلسفة في جامعة دورهام، حيث أكملت درجة البكالوريوس أيضاً. مختصة بفلسفة النساء في القرن العشرين، وباستكشاف موضوعات الطبيعة الأخلاقية والطبيعة البشرية، ويركز عملها بخاصة على فلسفة ماري ميدجلي.

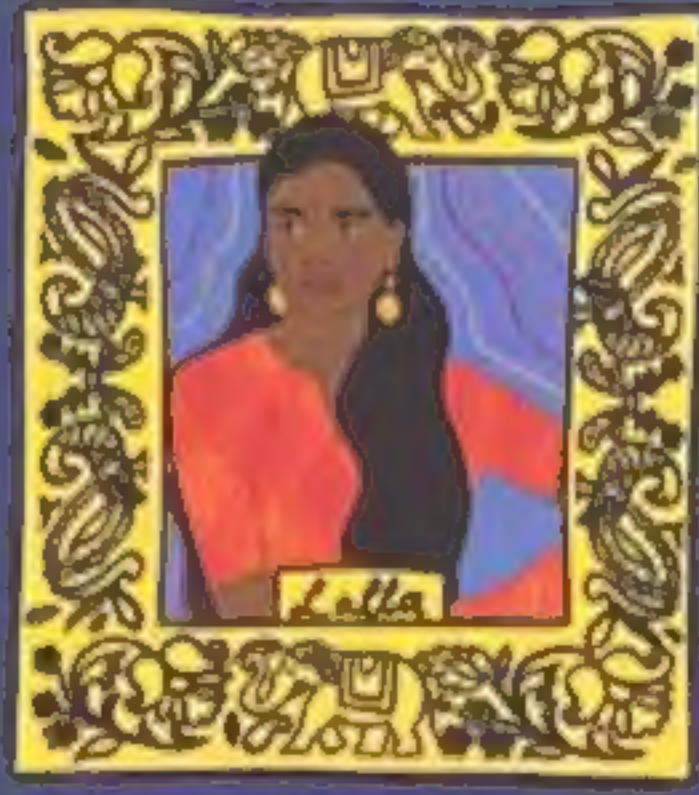
مينا سلامي (MINNA SALAMI : /'minə sə'la:mi/) : صحفية نيجيرية فنلندية تروج لقضايا النسوية الإفريقية، والشتات الإفريقي، والنساء النيجريّات، من خلال مدونتها «مس-أفروبوليتان»، التي أنشأتها وما زالت تحررها منذ العام 2010.

شاليني سينها (SHALINI SINHA : /ʃə'li:ni 'sinhə/) : محاضرة في الفلسفة غير الغربية، في جامعة ريدينج. حصلت على درجة الدكتوراه من جامعة ساسكس، وسبق لها التدريس في جامعة يورك وSOAS (جامعة لندن). تركز أبحاثها على المواضيع المتعلقة بالفلسفة الهندية، وخاصة الميتافيزيقا والأخلاق الهندوسية والبوذية، وفلسفة العقل وفلسفة الفعل.

سيمون وبّ (SIMONE WEBB : /si'moun 'web/) : تكمل دراستها العليا لنيل شهادة الدكتوراه في دراسات الجندر في كلية الجامعة الملكيّة بلندن. وتضع أبحاثها عمل ماري آستل في تناظر مع الأعمال الأخيرة للفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، حيث تؤكد على أن كلا العاملين يمكنهما إضاءة بعضهما بعضاً، إلى جانب توجيه إرشادات مفيدة للجانب العملي في «النسويّة» الحديثة. وهي ملتزمة، بالإضافة إلى اهتماماتها الأكاديميّة في الفلسفة الحديثة المبكرة والأخلاق الفوكويّة وفلسفة بير هادوت باعتبارها طريقة للحياة، بالفلسفة العامة والمجتمعيّة، حيث تتطوع بانتظام في منتدى «فلسفة ستيوارت لو ترست» (Stuart Low Trust philosophy). وتحصّلت سيمون على درجة البكالوريوس في الفلسفة والسياسة والاقتصاد من جامعة أكسفورد، كما تخرّجت منها بدرجة الماجستير في دراسات المرأة.

ليسا وايتنغ (LISA WHITING : /'li:sə 'waitɪŋ/) : باحثة في حقل السياسات، في مجالات تتعلق بالأخلاق العمليّة. تعمل حالياً في مركز أخلاقيّات البيانات والابتكار (الحكومي البريطاني)، وتكمل درجة الماجستير في «الحكومة والسياسة والسياسات» في جامعة بيركبيك في لندن، بعد حصولها على درجة البكالوريوس في الفلسفة من جامعة دورهام.





## ملكات الفلسفة

سيرة النساء المهملات في الفلسفة .. وإرثهن

يكاد قارئ تاريخ الفلسفة يتساءل: لم كانت الفلسفة حكرًا على الذكور دون النساء؟ لكنه يعدل عن السؤال حين يبحث في كتب أفردت مساحةً للفيلسوفات من النساء، ومنها «ملكات الفلسفة»، الذي اقتصرت صفحاته على 20 مُفكرةً بمن برزن، فنحنن مصطلحات، وقدمن إسهاماتٍ رفدت الفكرَ الفلسفيَّ على امتداد ألفيتين وثيق، بدءاً من ديوتيا، وبان تجو (أول مؤرخة في تاريخ الصين القديم)، وحنة آرن، والأكسفورديات، وهيئاتها، مروراً بأنجلا ديفز (الرمز الأشهر لحركة القوة السوداء الأمريكية)، ثم عزيزة الهبري (التي أوقفت بحثها على تقاطع مفاهيم غربية معاصرة، مثل المساواة بين الجنسين، مع التشريع الإسلامي). سيجد القارئ المعني بالمنجز الفلسفي النسوي ضالته في «ملكات الفلسفة»، بما حوى من سير شخصية ورسمات، وبما توفر عليه من تبصّر وفكر.

لكن السؤال، بأثر من هذا الكتاب وأضرابه، قد غدا:

لماذا أقصبت النساء من المضمار الفلسفي؟!



السعر: 55 درهماً



كلمة  
KALIMA

مركز أبوظبي  
للغة العربية  
Abu Dhabi Arabic  
Language Centre



المعارف العامة  
الفلسفة وعلم النفس  
الديانات  
العلوم الاجتماعية  
اللغات  
العلوم الطبيعية والدقيقة/التطبيقية  
الفنون والألعاب الرياضية  
الآداب  
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة  
أطفال وناشئة